MAESTRI SPIRITUALI

ARISTOTEL

JONATHAN BARNES

HUMANITAS

JONATHAN BARNES este profesor de filozofie la Balliol College, Oxford. El este unul dintre editorii lucrării *Articles on Aristotle* (4 volume, 1975–1979). Dintre cărțile lui menționăm *The Presocratic Philosophers*.

JONATHAN BARNES

Aristotel

Traducere de
IOAN-LUCIAN MUNTEAN

HUMANITAS

Coperta

IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

JONATHAN BARNES
ARISTOTLE
© Jonathan Barnes 1982

This translation of ARISTOTLE, *originally published in English in 1982, is published by arrangement with Oxford University Press.*

Traducerea lucrării ARISTOTEL, *publicată inițial în engleză în anul 1982, apare cu acordul editurii Oxford University Press.*

© Humanitas, 1996, pentru prezenta versiune românească

ISBN 973-28-0640-0

1
Omul și opera

Aristotel a murit în toamna anului 322 î.Cr. Avea 62 de ani și era în plină putere creatoare. Un neobosit cărturar, ale cărui explorări științifice erau tot atît de ample pe cît erau de profunde speculațiile sale filozofice; un dascăl, care a inspirat — și continuă să inspire — generații de elevi; o figură publică mult controversată, trăind o viață tumultuoasă într-o lume tumultuoasă. Asemenea unui titan intelectual, el a depășit Antichitatea. Nimeni înaintea lui nu a avut o contribuție atît de mare în știință. Nimeni după el nu a putut spera să-l egaleze în ce privește descoperirile sale.

Despre personalitatea și caracterul lui Aristotel se cunosc puține lucruri. El provenea dintr-o familie bogată. Semăna puțin cu un filfizon, avînd inele pe degete, purtîndu-și părul tăiat după modă. Avea o digestie proastă și se spune că picioarele îi erau subțiri ca fusele. Era un bun vorbitor, se exprima limpede în discursurile sale, era persuasiv în conversație și avea un spirit caustic. Inamicii săi, care nu erau puțini, l-au descris ca fiind arogant și de nesuportat. Testamentul său, care s-a păstrat, este un document generos și înțelept. Scrierile sale filozofice sînt în mare măsură impersonale, dar sugerează că Aristotel și-a cîștigat atît prietenia, cît și independența și că, fiind conștient de locul lui într-o tradiție onorabilă, era pe drept cuvînt mîndru de împlinirile sale. Ca om, presupun că era admirabil, mai degrabă decît amiabil.

Dar acestea sînt speculații inutile, pentru că nu putem spera să-l cunoaștem pe Aristotel așa cum îl cunoaștem pe Albert Einstein ori pe Bertrand Russell — el a trăit cu prea mult timp înaintea noastră. Un singur lucru poate fi spus totuși cu certitudine: Aristotel a fost călăuzit de-a lungul întregii sale vieți de o singură dorință supremă — dorința de a cunoaște. Toată cariera și întreaga sa activitate stau mărturie faptului că el era preocupat înainte de orice de a promova descoperirea adevărului și de a spori cunoașterea umană.

El nu s-a considerat singurul posesor al unei astfel de dorințe, chiar dacă și-a urmărit țelul cu o unică dăruire: a crezut că „toți oamenii au sădită în firea lor dorința de a cunoaște"[1], deoarece fiecare dintre noi trebuie, spunînd mai limpede, să fie identificat cu inteligența sa, iar „actul inteligenței este viața".[2] Într-o lucrare din tinerețe, *Protreptica* sau *Îndemnurile filozofiei*, Aristotel a anunțat că „dobîndirea înțelepciunii este plăcută; toți oamenii se simt ca acasă în filozofie și vor să-și petreacă timpul cu ea, lăsînd orice alt lucru deoparte".[3] (Pentru Aristotel, filozofia nu este o disciplină abstractă care angajează doar pe învățații retrași. Ea e, în sens foarte general, căutarea cunoașterii.) Iar în *Etica Nicomahică*, el susține că „fericirea" — starea în care omul se împlinește și se desăvîrșește cel mai bine — constă într-o viață alcătuită dintr-o activitate intelectuală și din contemplație. Nu este viața aceasta prea divină pentru a aspira la ea un simplu om? Nu, deoarece „[...] nu trebuie să-i urmăm pe cei ce îndeamnă omul, pentru că este om, să-și mărginească gîndirea la lucruri omenești și, pentru că este muritor, la lucruri trecătoare. Omul trebuie, dimpotrivă, în măsura în care-i este cu putință, să se imortalizeze pe sine, făcînd totul pentru a trăi în conformitate cu elementul cel mai elevat din el; căci dacă acest element ocupă un loc restrîns

ca volum, prin forța și valoarea sa reprezintă mult mai mult decît tot restul."[4]

Dorința cea mai nobilă a unui om este să ajungă nemuritor sau să imite zeii, pentru că, procedînd astfel, el însuși devine mai desăvîrșit și mai împlinit ca om. Iar o asemenea realizare a sinelui îi cere să acționeze pentru acea dorință de cunoaștere pe care, ca om, o posedă în mod natural. Rețeta aristotelică a „fericirii" poate fi privită ca fiind oarecum prea severă sau restrictivă, deși el era probabil optimist în a-i atribui omenirii, în general, propria-i dorință pasionată de a învăța. Aristotel a oferit însă rețeta cu toată inima: el ne povățuiește să ne trăim viața așa cum a încercat el însuși să și-o trăiască.

Unul dintre biografii antici ai lui Aristotel a remarcat că „scrierile lui sînt foarte numeroase și, ținînd seamă de universalitatea preocupărilor lui, am crezut de datoria mea să le înșir aici".[5] Urmează o listă de o sută cincizeci de lucrări, care, luate împreună și publicate într-o variantă modernă, ar însuma probabil cincizeci de volume substanțiale. Dar această listă nu include toate scrierile lui Aristotel — într-adevăr, ea nu menționează două dintre lucrările sale, *Metafizica* și *Etica Nicomahică*, datorită cărora Aristotel este astăzi cel mai cunoscut.

Avem aici ilustrarea unei producții vaste; totuși, ea se remarcă mai mult prin intenția și varietatea ei, decît prin simpla cantitate. Genial lui Aristotel s-a desfășurat pe o întindere foarte mare. Catalogul titlurilor sale conține *Despre dreptate, Despre poeți, Despre sănătate, Despre suflet, Despre plăcere, Despre științe, Despre specii și genuri, Deducțiile, Definițiile, Conferințe despre teoria politică* (în opt cărți), *Arta retoricii, Despre pitagoreici, Despre animale* (în nouă cărți), *Disecțiile* (în șapte cărți), *Despre plante, Despre mișcare, Astronomia, Probleme homerice* (în șase cărți), *Despre magneți, Lista de învingători*

de la Jocurile Olimpice, Proverbe, Despre rîul Nil. Sînt incluse, de asemenea, lucrări despre logică și despre limbaj; despre artă; despre etică, politică și legislație; despre istoria constituțională și istoria intelectuală; despre psihologie și fiziologie; despre istoria naturală — zoologie, biologie, botanică; despre chimie, astronomie, mecanică, matematică; despre filozofia științei și natura mișcării, a spațiului și a timpului; despre metafizică și teoria cunoașterii. E destul să alegeți un domeniu de cercetare și veți constata că Aristotel s-a ocupat de el; alegeți o sferă a comportamentului uman și veți vedea că Aristotel a discutat despre ea. Aria lui de cuprindere este uluitoare.

Din scrierile lui Aristotel doar o cincime a supraviețuit. Însă această fracțiune este o mostră reprezentativă pentru studiile sale, și, deși marea majoritate a operelor de o viață sînt pierdute pentru noi, ne putem face totuși o idee completă asupra activității pe care a depus-o. Marea parte a celor păstrate nu au fost nicidecum concepute în intenția de a fi citite, pentru că este clar că tratatele pe care le posedăm erau la origine notele sale de curs — texte pe care le-a încropit pe o perioadă de mai mulți ani și le-a păstrat doar pentru uzul său, nu pentru cel al publicului cititor. Apoi, multe dintre lucrările pe care le citim azi ca tratate cu continuitate nu au fost predate probabil de Aristotel ca prelegeri de curs continue. De exemplu, *Metafizica* noastră constă într-un număr de tratate separate care au fost adunate prima dată într-un volum de Andronicus din Rodos, cel care a realizat o ediție a operelor lui Aristotel în primul secol înainte de Cristos.

Așadar, nu ar trebui să ne surprindă faptul că stilul tratatelor aristotelice este adesea inegal. Dialogurile lui Platon sînt lucrări finisate literar, strălucirea gîndirii împletindu-se acolo cu eleganța limbajului. Operele lui Aristotel care au supraviețuit sînt succinte. Argumentele

sale sînt concise. Există treceri abrupte, repetiții nu prea elegante, aluzii jignitoare. Paragrafe cu o expunere fluentă sînt înserate printre scurte adnotări. Limbajul este liber și viguros. Stilul este doar în parte justificat de natura particulară a tratatelor, pentru că Aristotel s-a gîndit la un stil adecvat pentru scrierile științifice și prefera simplitatea. „În orice formă de instruire, este nevoie într-o oarecare măsură să se acorde atenție limbajului, pentru că există o diferență în felul de a face un lucru clar, prin faptul că vorbim într-un fel sau în altul. Dar nu este o diferență *prea* mare: toate aceste lucruri sînt înfățișate și îndreptate direct către auditoriu — iată de ce nimeni nu predă geometria în acest fel."[6] Aristotel *putea* să scrie splendid — stilul său a fost preamărit de criticii antici care i-au citit lucrările care nu ne-au parvenit —, astfel că unele părți din tratatele sale sînt finisate cu migală, ba chiar cu strălucire. Dar trebuie fapte nu vorbe, iar cuvintele alese nu aduc nici un profit în știință.

Cititorul care deschide o carte a lui Aristotel și așteaptă să găsească o disertație sistematică pe marginea unui subiect de filozofie sau un manual obișnuit de instruire științifică o va abandona curînd: lucrările lui Aristotel nu sînt de acest gen. În plus, lucrările lui nu se citesc ușor. Stilul lui Aristotel are o vigoare care, cunoscută în profunzime, nu se dovedește mai puțin atractivă decît superba proză a lui Platon. Iar tratatele relevă gîndurile autorului lor într-o manieră directă și completă: putem astfel, ca să spunem așa, să-l surprindem pe Aristotel vorbind cu sine însuși.

Mai presus de toate, Aristotel este dificil. Cel mai bine este să iei un tratat și să-ți imaginezi că trebuie să-l parcurgi de unul singur. Trebuie să dezvolți și să ilustrezi argumentul, să faci trecerile clare, să lași la o parte unele părți pentru a le citi altă dată, să adaugi cîteva glume,

să sari peste cîteva pasaje plictisitoare. Aristotel poate fi contradictoriu. Ce Dumnezeu vrea să spună el aici? De unde provine asta? De ce nu poate fi ceva mai explicit? Un critic din Antichitate a susținut că „el învăluie dificultatea subiectului tratat cu ambiguitatea limbajului său și evită astfel respingerea, producînd obscuritate — la fel ca o sepie, care, pentru a se face greu de capturat, elimină o secreție negricioasă".[7] Fiecare cititor se va gîndi la Aristotel uneori ca la o sepie. Dar momentele de confuzie sînt depășite ca număr de clipele de entuziasm și de încîntare. Tratatele lui Aristotel oferă o provocare fără precedent cititorilor: o dată ce cititorul a răspuns provocării, n-ar mai concepe ca ele să fie în altă formă.

2
O figură publică

Aristotel n-a fost un intelectual retras: viața contemplativă pe care o recomandă nu trebuie petrecută într-un fotoliu sau într-un turn de fildeș. Chiar dacă n-a fost niciodată politician, el era o figură publică și s-a aflat destul de des în focarul atenției publice. Totuși, a murit departe de marile orașe în care pulsa viața Greciei. În primăvara anului 322, el s-a mutat la Chalkis, în insula Eubeea, unde familia mamei sale avea o proprietate, iar în ultimele luni de viață se plîngea de faptul că era izolat și rupt de lume.

Aristotel a petrecut ultimii treisprezece ani dinaintea retragerii la Chalkis în Atena, capitala culturală a lumii grecești, unde preda în mod regulat la *Lyceum*. Aristotel credea că nu se poate separa cunoașterea de predarea învățăturii. Cercetările sale erau efectuate în compania altora, astfel că el le comunica gîndurile sale prietenilor și elevilor, fără a-și propune vreodată să le păstreze pentru sine ca pe un tezaur de comori. Într-adevăr, el credea că un om nu poate pretinde să cunoască un subiect dacă nu este capabil să-și transmită știința, astfel că, după părerea lui, învățarea altora este manifestarea specifică a cunoașterii.

Lyceum-ul este desemnat îndeobște ca „școala" lui Aristotel. Există tendința de a-l privi ca pe un fel de universitate: ne imaginăm că existau orare și cursuri, admiterea studenților și absolvirea examenelor de grad, punîndu-i în spate lui Aristotel toate formalitățile sistemului nostru educațional. *Lyceum*-ul nu era un colegiu particular: el era

un sanctuar și un gimnaziu — un fel de centru public de petrecere a timpului liber. O poveste veche ne spune că Aristotel ținea prelegeri pentru elevii săi preferați dimineața, iar seara pentru marele public. Oricum ar fi fost, reglementările erau mai puțin formale decît acelea dintr-o universitate modernă. Nu existau examene, nici grade, nici programe analitice; probabil nici concursuri de admitere oficiale și nici taxe.

Aristotel a combinat predarea cu cercetarea — cursurile sale trebuie să fi fost „lucrări de cercetare" sau discuții bazate pe subiectele sale curente de cercetare. Nu lucra singur. Diferiți prieteni și colegi îl ajutau în activitatea sa filozofică și științifică. Știm puține despre modul în care Aristotel își organiza cercetarea, dar înclin să cred că putem să ne închipuim mai degrabă un grup de prieteni lucrînd împreună decît un profesor de tip teutonic care conduce din umbră proiectele studenților săi mai dotați.

De ce a abandonat Aristotel brusc satisfacțiile *Lyceum*-ului și de ce s-a retras în îndepărtata Chalkis? El a spus că „nu vrea ca atenienii să comită o a doua crimă împotriva filozofiei."[1] Prima crimă fusese procesul intentat lui Socrate și execuția sa. Aristotel se temea să nu aibă soarta lui Socrate și frica sa avea un temei politic.

În timpul vieții lui Aristotel, Macedonia, întîi sub conducerea lui Filip al II-lea și apoi a fiului său, Alexandru cel Mare, și-a extins puterea, începînd să domine lumea greacă, lipsind astfel micile orașe-state de libertate și independență. Aristotel a avut toată viața legături cu Macedonia. Tatăl său, Nicomah, fusese medic la curtea Macedoniei și prieten cu tatăl lui Filip, Amyntas; Aristotel îl numește pe Antipater, vice-regele lui Alexandru în Grecia, executorul său testamentar. Cel mai celebru episod al legăturii sale cu Macedonia începe în anul 343, cînd Filip îl invită pe Aristotel la Mieza pentru a-i fi precep-

tor tînărului Alexandru. O frumoasă poveste romantică a învăluit mai apoi acest cuplu fericit format din prinț și filozof; dar nu vom reuși să trecem dincolo de vălul legendei pentru a descoperi cît de mult și-a influențat Aristotel ambițiosul și dificilul său elev (știm cu certitudine că el a scris o carte intitulată *Alexandru* sau *Cu privire la colonii*).

Alexandru a murit în luna iunie a anului 323. Atenienii, tot timpul neîncrezători în autonomia lor, au jubilat, iar sentimentul anti-macedonean a devenit puternic și violent. Aristotel nu era un agent macedonean, iar despre teoria politică pe care o preda în *Lyceum* se poate spune că era cel mult ostilă intereselor macedonene. Totuși, el era asociat cu Macedonia. (Nu există nici un motiv să punem la îndoială istorisirea că atenienii au pus o inscripție în cinstea sa care spunea că el „a servit cetatea bine [...] prin toate serviciile făcute atenienilor, în special intervenind pe lîngă regele Filip în favoarea intereselor acestora".[2]) Aristotel avea prieteni macedoneni, lucru suficient pentru a ridica Atena democratică împotriva lui. El a socotit că e mai prudent să părăsească orașul.

Vrînd-nevrînd, Aristotel era o figură publică. Pentru noi, privind din poziția avantajoasă a istoriei, el este Prințul Filozofilor. Nu știm dacă și contemporanii săi l-au privit în aceeași lumină; dar faptul că se bucura de un anumit renume în Grecia poate fi stabilit cu o anumită certitudine. O latură interesantă a carierei sale publice este dezvăluită de o inscripție găsită la Delfi: pentru că „au întocmit o tabelă atît cu cei care au dobîndit victorii în Jocurile Pitice, cît și cu cei care au organizat de la începuturi concursul, fie Aristotel și Calistene prealăudați și încununați; și maeștrii de ceremonii să transcrie tabla [...] și să o așeze în templu".[3] Inscripția a fost gravată în jurul anului 330 î.Cr.

Aristotel i-ar fi scris chipurile lui Antipater în următoarea stare de spirit: „cît privește ceea ce s-a propus în legătură cu mine la Delfi, de care acum sînt privat, iată atitudinea mea: nu mă prea preocupă problema, chiar nu mă preocupă deloc."[4] Se pare că onorurile conferite lui Aristotel în anul 330 au fost apoi retrase. Inscripția a fost descoperită de arheologi într-o fîntînă — poate că a fost aruncată acolo în 322 î.Cr., în timpul unei mișcări anti-macedonene.

Faptul că Aristotel a fost invitat să întocmească listele victoriilor de care vorbește inscripția de la Delfi dovedește că la începutul anilor 330 el avea reputația unui om de știință, deoarece munca presupunea cercetări istorice serioase. Numele și recordurile învingătorilor de la Jocurile Pítice, pe locul doi în ordinea importanței după Jocurile Olimpice, s-au păstrat în arhivele de la Delfi. Aristotel și Calistene (nepotul său) au analizat în detaliu o cantitate mare de documente vechi; pornind de la acestea, ei trebuiau să stabilească o cronologie corectă și să realizeze apoi o listă autorizată. Lista nu-i interesa doar pe sportivi. În vremurile lui Aristotel, istoricii nu-și puteau fixa narațiunile pe un sistem cronologic de folosință universală (așa cum istoricii moderni folosesc î.Cr. și d.Cr.). Acuratețea cronologică depindea de utilizarea cataloagelor, fie ale celor care cuprindeau oficialitățile statului, fie ale celor cu numele învingătorilor în probele atletice.

Indexul scrierilor lui Aristotel conține *Lista de învingători de la Jocurile Pítice.* Alături de el, și alte titluri dovedesc existența unor proiecte asemănătoare de erudiție istorică detaliată: *Lista de învingători de la Jocurile Olimpice, Didaskaliile* (un catalog sistematic al pieselor jucate la festivalurile ateniene), *Dikaiomatele* (o colecție de documente oficiale ale diferitelor orașe grecești realizată

de Aristotel cu scopul de a-i permite lui Filip să rezolve disputele de frontieră). Dintre cercetările istorice ale lui Aristotel cele mai celebre sînt *Constituțiile cetăților*, 158 de cărți cu totul. S-au păstrat doar cîteva fragmente din *Constituții* , dar la sfîrșitul secolului trecut a fost descoperit un papirus care conține aproape tot textul *Constituției Atenei*. Lucrarea constă dintr-o scurtă istorie constituțională a Atenei, alături de o descriere a instituțiilor politice ateniene din acele timpuri. Aristotel, care nu era cetățean al Atenei, a răscolit prin arhivele ateniene și s-a familiarizat cu politica ateniană. Prin cercetările sale, el a realizat o concisă și bine documentată istorie a unui aspect al vieții ateniene. Judecată după standardele critice moderne, lucrarea este inegală ca valoare; dar *Constituția Atenei*, care constituie doar o mică parte din cercetările istorice ale lui Aristotel, ilustrează bine anvergura și profunzimea studiilor sale științifice.

3
Cercetările zoologice

Aristotel a început să predea la *Lyceum* în anul 335 î.Cr. Cei treisprezece ani, din 335 pînă în 322, au constituit a doua sa perioadă atenianā. Prima a durat douăzeci de ani, din 367 pînă în 347. El a părăsit brusc orașul în 347. Nu cunoaștem nici un motiv veridic al mutării sale; dar, în 348, orașul nordic Olint a căzut în mîinile armatei macedonene, astfel încît Demostene și aliații săi anti-macedoneni au venit la putere o dată cu un val de reacții ostile: este foarte probabil ca Aristotel să fi fost exilat din motive politice în 347, așa cum avea să se întîmple iarăși în anul 322.

Oricum, Aristotel și cîțiva prieteni au plecat în 347 pe Marea Egee spre miazăzi, stabilindu-se la Atarneus, un oraș de care Aristotel era legat prin familia sa. Cîrmuitorul orașului Atarneus era Hermias, un bun prieten al filozofiei și al Macedoniei. Hermias le-a oferit lui Aristotel și prietenilor lui „orașul Assos pentru a-i găzdui; ei și-au petrecut timpul acolo discutînd filozofie; se întîlneau într-o curte, iar Hermias le asigura toate cele trebuincioase".[1]

Aristotel a rămas la Assos vreme de doi sau trei ani. Apoi a emigrat la Mytilene, lîngă Lesbos, unde l-a întîlnit pe Teofrast, cel care avea să devină cel mai important colaborator și elev al lui. La scurt timp după aceea, Aristotel s-a întors în orașul său natal, Stagira, unde a rămas pînă ce a dat curs invitației regale a lui Filip.

Hermias avea o reputație proastă în Antichitate: i s-au adus injurii că ar fi fost tiran, barbar și eunuc. El l-a servit însă pe Aristotel cu noblețe, astfel că acesta, la rîndul său, l-a prețuit. Cînd Hermias a fost trădat în anul 341 și executat într-un mod înfricoșător de perși, Calistene i-a scris un elogiu, iar Aristotel i-a compus un imn de slavă. Aristotel s-a căsătorit cu nepoata lui Hermias, Pythias, cu care a avut doi copii, Pythias și Nicomah. Indiferent de caracterul lui Hermias, știința îi rămîne îndatorată. În anii de peregrinare ai lui Aristotel, între 347 și 335, și mai ales în răstimpul stabilirii sale în zona răsăriteană a Mării Egee, Aristotel s-a angajat în opera ce stă la baza reputației sale științifice.

Dacă cercetările istorice ale lui Aristotel sînt impresionante, ele rămîn în umbră în comparație cu opera sa din domeniul științelor naturii. El a realizat și a adunat observații din sfera astronomiei, meteorologiei, chimiei, fizicii, psihologiei; dar faima sa în calitate de savant-cercetător se referă în primul rînd la opera sa din domeniul zoologiei și al biologiei; studiile făcute asupra animalelor au pus bazele științelor biologice, ele perimîndu-se abia după două mii de ani de la moartea sa. Cercetările pe care se bazează aceste lucrări importante au fost probabil întreprinse în mare măsură în Assos și Lesbos; în orice caz, numele locurilor menționate sporadic în tratatele de biologie ne ajută să localizăm observațiile lui Aristotel și să indicăm zona de răsărit a Mării Egee ca principala sa arie de studiu.

Faptele pe care Aristotel le-a descoperit cu atîta asiduitate au fost expuse în două cărți de proporții, *Istoria animalelor* și *Disecțiile*. Aceasta din urmă nu s-a păstrat. Așa cum îi sugerează și numele, ea se ocupa de părțile interne și de structura animalelor; există motive serioase să credem că ea conținea diagrame și desene și că era în

mare parte formată din planșe. *Istoria animalelor* s-a păstrat. Titlul ei (asemenea multor lucrări aristotelice) induce în eroare: cuvîntul „istorie" reproduce termenul grecesc *historia*, care înseamnă „investigație" sau „cercetare", astfel că o traducere mai bună a titlului ar fi *Cercetări zoologice*.

Cercetările discută în detaliu părțile animalelor, atît cele externe, cît și cele interne; diferitele materiale constitutive — sînge, oase, păr și altele — din care sînt alcătuite corpurile animalelor; diversele moduri de reproducere întîlnite la animale; hrana, habitatul și comportamentul lor. Aristotel vorbește despre oi, capre, cerbi, porci, lei, hiene, elefanți, cămile, șoareci și catîri. El descrie rîndunelele, porumbeii, prepelițele, ciocănitoarele, vulturii, ciorile, mierlele și cucii. Cercetările sale cuprind broaștele țestoase și șopîrlele, crocodilii și viperele, marsuinii și balenele. El examinează diferitele tipuri de insecte, ne informează în special cu privire la fauna marină — pești, crustacee, cefalopode, testacee. *Cercetările* sale pornesc de la om și ajung la strepede, pleacă de la bizonul european și se opresc la stridia mediteraneană. Sînt menționate toate speciile de animale cunoscute grecilor; pentru majoritatea lor se dau detalii. În unele cazuri, descrierile lui Aristotel sînt lungi, precise și uimitor de meticuloase.

Zoologia era o știință nouă: de unde a plecat Aristotel, confruntat fiind cu o atît de impresionantă cantitate de date?

Să începem cu omul; căci, tot așa cum lumea e obișnuită să socotească raportîndu-se la moneda din țara proprie, tot astfel se procedează și în alte cazuri — iar omul este prin necesitate animalul cel mai cunoscut nouă. Apoi, părțile omului sînt destul de vădite percepției fizice: totuși, pentru a putea urmări ordinea firească și pentru a ne bizui și pe rațiune alături de percepția fizică, trebuie să descriem părțile omului — întîi cele organice, apoi cele simple [uniforme — n.t.]. Părțile principale

în care se împarte corpul ca întreg sînt: capul, gîtul, torsul, două brațe, două picioare.[2]

Aristotel începe cu omul pentru că omul este cel mai familiar și poate fi folosit ca punct de referință. O mare parte din afirmațiile sale vor fi, și el este conștient de asta, perfect cunoscute dinainte — pare pueril sau prețios să consemnezi faptul că omul are gîtul între cap și tors. Dar Aristotel vrea să dea o descriere completă, chiar cu prețul unei aparente naivități; în orice caz, discuția devine imediat mult mai profesională. Următorul pasaj ne va da o idee despre atmosfera *Cercetărilor.*

Caracatița își folosește tentaculele atît ca brațe, cît și ca picioare; ea își duce hrana la gură cu cele două tentacule plasate deasupra ei; iar ultima dintre ele, care este foarte ascuțită și singura care este alburie și bifurcată la capăt (se descolăcește spre *rhachis* — suprafața netedă a brațului de pe partea opusă ventuzelor) este folosită la copulație. În fața sacului și deasupra tentaculelor se află un tub gol prin care caracatița descarcă apa de mare ce intră în sac de fiecare dată cînd înghite ceva. Ea mișcă tubul la stînga și la dreapta și descarcă prin el lapți — lichidul negru specific ei; ea înoată oblic în direcția așa-numitului cap, întinzîndu-și picioarele, iar cînd înoată așa, poate vedea înainte (avînd ochii sus) și poate să-și țină gura la spate. Cît timp animalul trăiește, capul lui este dur și parcă e umflat. Caracatița prinde și reține lucrurile cu suprafața inferioară a tentaculelor, iar membrana dintre picioarele ei este complet tensionată. Dacă animalul ajunge pe nisip, nu-și mai poate reține prada.[3]

Aristotel prezintă în continuare dimensiunile tentaculelor. El compară caracatița cu alte cefalopode — sepia, langusta și altele — și dă o descriere detaliată a organelor interne ale animalului pe care l-a disecat și l-a examinat amănunțit. În pasajul citat, el se referă la fenomenul de „hectocotilizație" — bifurcarea unui tentacul al mascu-

lului, mijloc prin care el se împerechează cu femela. Aristotel însuși nu era absolut sigur de fenomenul ca atare (în orice caz, el neagă în altă parte că acest animal își folosește tentaculul pentru copulație), dar afirmația era corectă, iar faptele descrise de el au fost redescoperite abia la mijlocul secolului al nouăsprezecelea.

Este ușor să privești critic *Cercetările,* care, orice s-ar putea spune, reprezintă o operă de geniu și un monument de muncă neobosită. Nu e de mirare că unii cărturari riguroși au simțit că este de datoria lor să evidențieze defectele acestei lucrări.

Întîi și întîi s-a spus că Aristotel face adeseori greșeli grosolane, neștiințifice. Un exemplu cunoscut este copulația insectelor: Aristotel spune de mai multe ori că în timpul împerecherii femela înfige un tub sau un filament în mascul — și el adaugă „asta e clar pentru oricine încearcă să despartă două insecte împerecheate".[4] Nu este așa: afirmația este complet falsă. Alt exemplu privește bizonii. După o descriere veridică dar cam ambiguă a animalului, Aristotel notează că bizonul este de regulă vînat pentru carnea sa și că „el se autoapără lovind cu picioarele, excretînd și eliminîndu-și excrementele pe o distanță de șapte metri — el poate face așa foarte des, iar excrementele ard atît de tare, încît pîrlesc copoii".[5] O descriere splendidă, dar absurdă: Aristotel s-a lăsat păcălit de poveștile vreunui vînător cherchelit.

În al doilea rînd, Aristotel este acuzat că nu a reușit să aplice „metoda experimentală". Observațiile relatate de el sînt în mare parte ale unui amator; ele au fost făcute în natură, nu în laborator. Nu există nici o dovadă că Aristotel ar fi încercat să creeze condiții experimentale corecte sau să facă observații controlate; nu există evidențe că ar fi căutat să-și repete observațiile, să le

pună la încercare sau să le verifice. Metodele sale par absolut improvizate.

În sfîrșit, Aristotel este criticat pentru faptul că a ignorat complet importanța măsurătorilor. Știința este esențialmente cantitativă, iar descrierile lui Aristotel sînt, în marea lor majoritate, calitative. El nu era matematician; nu avea idee de aplicarea matematicii în zoologie; nu a măsurat și nu a cîntărit specimenele sale; a înregistrat doar impresiile unui nespecialist despre cum arată lucrurile, nu descrierile precise ale unui profesionist despre cum sînt lucrurile.

Bineînțeles că există un sîmbure de adevăr în toate aceste acuzații — Aristotel nu era infailibil. Prima acuzație este neinteresantă. Există multe inexactități în *Cercetări*; unele se explică prin faptul că el poseda puține instrumente tehnice, altele se datorează unor evidente erori de observație sau judecată. (Eroarea cu cea mai mare influență a dat naștere teoriei „generării spontanee". „Unele insecte", afirmă Aristotel, „nu se nasc din părinți vii, ci în mod spontan: unele din roua ce cade pe frunze, [...] altele din noroiul și bălegarul care putrezește, altele din lemn (fie în plante, fie în lemnul tăiat), unele în părul animalelor, altele în animale."[6] Aristotel a văzut păduchi pe cap și viermi în bălegar, dar nu a putut observa — din neatenție sau din cauza absenței instrumentelor — fenomenul cu suficientă acuratețe). Dar erorile sînt mult depășite în număr de analizele de mare finețe — dar există oare lucrare științifică scutită de erori?

Cercetările conțin un pasaj despre care se spune că descrie un experiment. Aristotel explică dezvoltarea incipientă a puilor în ouă. El înregistrează în cele mai mici amănunte stadiile de creștere atinse de embrion în zile succesive. Evident, în fiecare zi, lua un ou de sub o cloșcă (toate ouăle fuseseră depuse în aceeași zi), îl spărgea și își nota schimbările astfel observate. Dacă ar trebui să credem

implicațiile textului, el a făcut lucrul acesta — pe care îl descrie în detaliu — nu doar cu găinile de curte, ci și cu alte păsări.

Descrierea embrionului de pui de găină este unul dintre pasajele remarcabile ale *Cercetărilor*, dar nu reprezintă un experiment[7] (din cîte știm, Aristotel nu a controlat condițiile în care erau clocite ouăle). Totodată, această descriere nu este caracteristică pentru toată lucrarea *Cercetări*, unde astfel de date și observații consecutive sînt rare. Dar nu este cîtuși de puțin ciudat: fapt este că „metoda experimentală" nu are o importanță prea mare în tipul de cercetare pe care îl practica Aristotel. El a inaugurat o nouă știință. Exista o supraabundență de informații care așteptau să fie culese, examinate detaliat, înregistrate și sistematizate. Dovada experimentală nu era necesară și, în orice caz, nici experimentul nu este indicat în zoologia descriptivă. Nu este nevoie de „metoda experimentală" pentru a stabili că omul are două picioare, nici chiar pentru a evidenția hectocotilizația caracatiței. Aristotel însuși era perfect conștient că diferitele științe necesită metode diferite. Cei care îl acuză că nu a făcut experimente sînt victimele erorii comune după care toate științele trebuie abordate pe calea experimentală.

Ca răspuns la a treia acuzație, se mai spune uneori că zoologia lui Aristotel este non-cantitativă deoarece el nu dispunea de dispozitivele tehnice care stau la baza științelor cantitative: el nu avea termometre, etaloane calibrate, cronometre de precizie. Este adevărat, dar nu trebuie să se exagereze în acest sens. Negustorii greci cîntăreau în mod regulat carnea animalelor sacrificate și nu exista nici un motiv de ordin tehnic care să-l fi împiedicat pe Aristotel să o cîntărească pe cea a animalelor vii. Nici observația că Aristotel nu era matematician nu este relevantă. Deși nu a contribuit direct la progresul matematicii,

el cunoștea foarte bine lucrările contemporanilor săi (exemplele și referințele din matematică sînt frecvente în scrierile sale); în orice caz, nu este nevoie de o expertiză matematică pentru a introduce măsurarea în știință.

În realitate, *Cercetările* conțin o mulțime de afirmații cantitative nedeterminate (acest animal este mai mare decît celălalt, acest mascul produce mai multă sămînță decît celălalt). Aristotel remarcă faptul că dintre cele două feluri de sepie, „așa-numitele *teuthoi* sînt mult mai mari decît *teuthides* și cresc pînă la o lungime de doi metri și un sfert; s-au găsit unele caracatițe de aproape un metru lungime, iar tentaculele altei specii de caracatiță ating uneori dimensiunea asta sau chiar o depășesc."[8] Se pare că Aristotel a măsurat cefalopodele. El putea la fel de bine să le și cîntărească, dar nu a făcut-o. Atitudinea sa nu este o greșeală, ci o înțeleaptă alegere. Așa cum a văzut foarte limpede Aristotel, în cercetările zoologice făcute de el forma și funcția contează mai mult decît lungimea și greutatea. Lungimea tentaculului caracatiței, care variază de la specimen la specimen, este de mică importanță științifică; structura tentaculului, cu rolul său funcțional în viața animalului, este cea care îl preocupă cel mai mult pe omul de știință.

Chiar dacă *Cercetările* nu sînt lipsite de scăpări, ele sînt o capodoperă. Aici Aristotel și-a dovedit cel mai pregnant „dorința sa de cunoaștere".

4
Culegerea datelor

Aristotel a fost un savant cercetător, astfel că o mare parte a timpului și-a dedicat-o studiului nemijlocit din prima sursă: el își consemna propriile observații detaliate, realizînd el însuși examinările minuțioase. El nu a putut să fundamenteze însă toate descrierile sale multiple doar pe investigațiile proprii și, asemenea tuturor oamenilor însetați de cunoaștere, a preluat observațiile celorlalți și a cules roadele altora. Așadar, care erau metodele de cercetare ale lui Aristotel? Cum își aborda el munca?

O istorioară ne spune că Alexandru cel Mare, „cuprins de dorința de a ști care este natura animalelor", a ordonat ca „mai multe mii de oameni din toată Grecia și Asia Mică să stea la dispoziția lui Aristotel — toți cei care trăiau din vînătoare, sau creșterea șoimilor sau pescuit, sau care îngrijeau grădini, cirezi, prisăci, iazuri sau cotețe de păsări — astfel încît nici un animal să nu-i scape observației".[1] Este puțin probabil ca Alexandru să fi făcut vreodată asta, dar, dincolo de poveste, se știe că, în cartea sa *Cercetări*, Aristotel face referințe frecvente la mărturiile crescătorilor de albine și ale pescarilor, ale vînătorilor și ale păstorilor, ale tuturor celor ce se ocupă de agricultură și de creșterea animalelor. Apicultorii cunosc comportamentul albinelor, astfel că Aristotel se bizuie pe relatările lor. Pescarii văd lucruri pe care locuitorii de pe uscat nu le observă niciodată, iar Aristotel culege informații de la ei. „Unii oameni", spune el, „neagă că peștii s-ar copula, dar greșesc. Eroarea lor se explică ușor prin faptul că

peștii se copulează repede, astfel încît mulți pescari nici nu observă lucrul acesta — căci nici unul dintre ei nu privește la astfel de lucruri de dragul cunoașterii."[2] Și totuși, o mare parte a operei lui Aristotel se bazează parțial pe mărturia unor astfel de oameni de meserie.

În plus, Aristotel a avut și izvoare scrise la dispoziție. Medicii greci făcuseră cîteva cercetări de anatomie umană, iar Aristotel a folosit scrierile lor în modul în care a tratat părțile omului — expunerea sa detaliată asupra sistemului vascular include pasaje lungi preluate de la trei predecesori ai lui. În general, cercetările lui Aristotel cuprindeau și un program amplu de lectură: „el lucra atît de mult... încît casa lui era numită Casa Cititorului".[3] Aristotel avea și o bibliotecă mare: „el este primul om despre care știm că a achiziționat cărți, iar exemplul său i-a învățat pe regii Egiptului cum să alcătuiască o bibliotecă."[4]

Învățăturile din cărți i-au fost de prea puțin folos lui Aristotel în cercetările sale de zoologie, deoarece existau puține cărți în domeniu din care s-ar fi putut alege cu ceva. Dar, în alte discipline, erau multe lucruri de studiat. Aristotel ne recomandă „să alegem premisele[5] din argumentele scrise, pe care le vom dispune separat pentru fiecare gen, de exemplu, despre Bine sau despre Animale"[6], indexul cărților sale dovedind că el însuși a pregătit multe compilații de acest fel. Multe dintre propriile sale discuții încep cu o scurtă istorie a chestiunii în cauză, evidențiind pe scurt opiniile avansate de predecesorii săi. Cînd discută natura și varietatea cauzelor în *Metafizica*, el observă că:

> În tratatul nostru *Fizica* am cercetat pe larg aceste probleme. Totuși, cu acest prilej, să ne ocupăm acum și de acei dintre înaintașii noștri care s-au îndeletnicit cu natura existenței și cu cercetarea filozofică a adevărului[7]. E știut doar că și aceștia admit anumite cauze și principii, a căror trecere în revistă nu poate fi decît folositoare pentru cercetarea pe care o

întreprindem acum, căci sau vom descoperi la ei un nou fel de cauză, sau, în caz contrar, ne vom întări și mai mult încrederea în valoarea celor enumerate de noi aici.[8]

Aristotel a scris mai multe eseuri despre istoria intelectuală. Lucrarea sa timpurie *Despre filozofie* conține o expunere completă a originii și evoluției acestui subiect; existau acolo monografii despre Pitagora, despre Democrit, despre Alcmaeon și despre alții. S-au păstrat doar unele fragmente ale acestor lucrări; fără îndoială însă că istoriile sumare din tratate se inspiră din ele. Judecate ca pură istorie, aceste scurte expuneri nu sînt mai presus de critici, însă scopul lor exact nu era să prezinte o narațiune sau să consemneze evoluția unei idei. Ele erau concepute pentru a furniza puncte de plecare pentru propriile investigații ale lui Aristotel și verificări asupra speculațiilor sale personale.

Nu întotdeauna existau analize anterioare care să poată fi consultate. La sfîrșitul unuia dintre tratatele sale logice, Aristotel scrie:

> [...] dacă în retorică exista un material numeros și vechi, în silogistică[9] nu exista mai înainte absolut nimic vrednic de citat; de aceea, cercetările noastre ne-au luat mult timp și ne-au costat multă osteneală. Deci, dacă în urma examinării amănunțite, vi se pare, ținînd seama de situația teoriei la început, că expunerea noastră poate sta alături de toate celelalte tratate științifice dezvoltate tradițional, vă rămîne vouă tuturor, adică tuturor celor care ați urmărit lecțiile mele, să fiți îngăduitori față de lipsurile cercetării și să arătați o vie mulțumire pentru toate descoperirile ei.[10]

Mulțumirea de sine nu-l caracteriza pe Aristotel; nu am citat pasajul de mai sus pentru a arăta că, din cînd în cînd, Aristotel își permitea să se felicite singur pentru propriile merite, ci pentru a evidenția faptul că, din contră,

procedura sa obișnuită era să se bazeze pe munca predecesorilor lui. Nu ar fi putut face asta în domeniul logicii, iar în cel al biologiei, doar într-o mică măsură. În ceea ce privește celelalte subiecte, „care s-au dezvoltat pe făgașul unei tradiții", el acceptă plin de recunoștință toate tradițiile care i s-au oferit.

Încrederea în tradiție sau utilizarea descoperirilor anterioare este o procedură rezonabilă pentru orice persoană cu preocupări intelectuale. Dar, în cazul lui Aristotel, ea a mers puțin mai departe. El era foarte conștient de poziția ce o ocupa la capătul unui lung șir de gînditori; avea un profund sentiment al istoriei intelectuale și al propriului statut pe care îl avea în cadrul ei.

Acest subiect se referă la două trăsături specifice gîndirii lui Aristotel. Mai întîi, el insistă asupra valorii a ceea ce numește „opinii respectabile". Cele crezute de toți sau aproape de toți oamenii — sau cel puțin de toți sau aproape de toți oamenii inteligenți — sînt respectabile, iar Aristotel consideră că are ceva de spus în favoarea lor. În *Topice*, lucrare ce vizează în primul rînd raționamentele cu și despre „opiniile respectabile", el ne sfătuiește să le achiziționăm și să le folosim ca puncte de plecare pentru cercetările noastre. În *Etica Nicomahică*, el sugerează că, cel puțin în filozofia practică, opiniile respectabile sînt totodată și punctele finale: „căci, dacă dificultățile sînt rezolvate și dacă opiniile curente[11] rămîn valabile, demonstrația va fi satisfăcător încheiată".[12] Tot ce pot realiza investigațiile noastre este să vînture cel mult opiniile rezonabile și să risipească astfel pleava falsității, lăsînd în urmă doar sămînța adevărului.

Sfatul lui Aristotel de a urma opiniile respectabile reprezintă mai mult decît o banală sugestie de a privi la ceea ce au făcut și alții, înainte de a începe cercetarea. Oamenii, prin firea lor, nădăjduiesc să descopere adevărul. Natura

nu l-ar fi înzestrat pe om cu o astfel de dorință dacă nu i-ar fi dat și posibilitatea de a o satisface. De aceea, dacă omul crede în general ceva — dacă ceva este respectabil —, atunci acesta este un semn că acel ceva este probabil mai degrabă adevărat decît fals.

În al doilea rînd, Aristotel avea o idee clară asupra importanței tradiției în progresul cunoașterii.

Dintre toate descoperirile, unele, transmise de alții care s-au trudit să le facă, au fost dezvoltate de urmașii care le-au primit; altele însă, fiind descoperiri originale, de obicei au crescut la început mai puțin, dar această creștere a fost mai prețioasă decît dezvoltarea de mai tîrziu.[13] Căci, cum se spune, începutul este poate lucrul cel mai important și de aceea cel mai greu. Într-adevăr, cu cît descoperirea are o capacitate mai mare, cu atît mai mică este sfera ei actuală[14] și de aceea mai greu de constatat. Dar, o dată făcut începutul, cu atît mai ușor primește adaose și dezvoltări.[15]

Sau, din nou:

Cercetarea științei[16], care are drept scop adevărul, este într-o privință grea, iar în altă privință ușoară. Dovada stă în faptul că nimeni nu poate să-și însușească știința în chip suficient și, pe de altă parte, în faptul că, totuși, nimeni nu procedează cu totul greșit în cercetarea ei. Fiecare filozof contribuie cu ceva la studiul naturii, și, chiar dacă vine cu un aport nul sau neînsemnat, totuși, din străduințele mai multora adunate la un loc rezultă cunoștințe îmbucurătoare. Cu știința lucrurile stau ca și cu proverbul ce spune: Există vreun arcaș așa de neîndemînatic încît să nu poată nimeri o cogeamite poartă? [...] De aceea drept e să ne arătăm recunoscători nu numai față de acei ale căror opinii le împărtășim, ci și față de acei ale căror observații au un caracter ceva mai superficial, căci și ei au adus o contribuție prin aceea că ne-au lăsat o propedeutică a științei. Așa de pildă, dacă n-ar fi existat Timotheus, am fi azi lipsiți de o mare parte a tehnicii liricii muzicale și tot așa, dacă n-ar fi fost Frynis, n-am

fi avut nici pe Timotheus. Tot așa stau lucrurile și cu gînditorii ce s-au străduit în domeniul adevărului[17]: de la unii ne-am ales cu anumite teorii, iar alții au dat putința ca să se ivească acești oameni.[18]

Dobîndirea cunoașterii este dificilă, astfel că știința se dezvoltă lent. Primul pas este cel mai greu, deoarece atunci nu avem încă nimic care să ne îndrume pașii. Mai tîrziu, progresul este mai ușor: chiar și așa, ca indivizi izolați, nu putem contribui decît în mică măsură la edificiul cunoașterii: doar împreună pot furnicile să-și clădească mușuroiul.

5
Fundamentul filozofic

Aristotel era un neobosit colecționar de fapte — zoologice, astronomice, meteorologice, istorice, sociologice. Unele dintre cercetările sale politice au fost întreprinse în ultima perioadă a vieții sale, cînd, între anii 335 și 322, el preda la *Lyceum* în Atena; majoritatea investigațiilor sale biologice au fost făcute în perioada de peregrinare, între 347 și 335. Există motive să credem că activitatea sa de culegere a faptelor era în plină desfășurare în prima perioadă a maturității sale, între anii 367 și 347; această perioadă este încă insuficient descrisă.

Pînă acum l-am privit pe Aristotel în calitate de figură publică și de cercetător care lucrează pe cont propriu. Înainte de toate, Aristotel este cunoscut ca filozof, dar nu se poate găsi nimic filozofic în cotrobăiala plină de curiozitate ca aceea a unui corb, pe care tocmai am descris-o. Într-adevăr, unul dintre dușmanii din Antichitate ai lui Aristotel l-a acuzat că este doar un corb:

> De ce s-a îndepărtat el de la îndemnurile continue ale tinereții și și-a atras mînia și vrajba atît a discipolilor lui Isocrate, cît și a altor sofiști? Trebuie că și-a înrădăcinat în suflet o mare admirație pentru propriile sale puteri, de vreme ce și-a lăsat toate treburile cu rost și de aceea putea fi văzut apoi, împreună cu elevul său, adunînd legi, nenumărate ordonanțe și acțiuni judecătorești despre pămînturi și apeluri prin circumstanță la judecată și toate de felul ăsta, vrînd... să știe și să învețe filozofia, și retorica, și politica, și agricultura, și cosmetica, și

mineritul — și ocupațiile celor care se rușinează de ceea ce fac și spun că o fac doar de nevoie.[1]

Acuzația este saturată de retorică, conținînd cîteva falsificări absurde: Aristotel nu s-a dedicat în mod special studiului cosmeticii. Dar și așa, corectitudinea ei este discutabilă. Studiile lui Aristotel de „politică și agricultură" sînt impresionante, *Constituțiile* și *Cercetările* sînt opere magnifice; însă cum pot fi ele legate de filozofie? Pentru a răspunde la această întrebare, va trebui să relatăm o poveste mai lungă.

Aristotel s-a născut în anul 384 în orașul Stagira din nordul Greciei. Tatăl său a murit pe cînd el era mic, astfel încît a fost crescut de unchiul său, Proxenus, care era rudă cu Atarneus. Nu s-a păstrat nici o informație despre educația timpurie a lui Aristotel; provenind însă dintr-o familie cultă și bogată, el a beneficiat cu siguranță de o pregătire literară și de gimnastică, destinate în mod normal unui băiat grec de neam bun. În anul 367, la vîrsta de șaptesprezece ani, el părăsește Stagira pentru a pleca la Atena, unde se va alătura ilustrului grup al celor care lucrau și studiau la Academie sub conducerea lui Platon. Într-una din lucrările sale pierdute, Aristotel povestește cum un țăran din Corint a citit din întîmplare dialogul *Gorgias* al lui Platon și „dintr-o dată și-a lăsat gospodăria și vinurile sale și și-a oferit sufletul în gaj lui Platon, însămînțîndu-l și cultivîndu-l cu filozofia lui Platon".[2] Este oare aceasta o autobiografie romanțată? Poate tînărul Aristotel citise dialogurile lui Platon în Stagira și poate fusese sedus de Doamna Filozofie. Oricare ar fi situația, plecarea la Atena și la Academie au fost evenimentele cruciale din viața lui Aristotel.

Academia, ca și *Lyceum*-ul, era un loc public, iar școala lui Platon era o universitate la fel de modernă ca și cea a

lui Aristotel. Existau totuși unele diferențe între cele două instituții. Platon avea o proprietate lîngă Academie. Cursurile și discuțiile sale nu erau de regulă publice. Într-adevăr, școala lui Platon pare să fi avut un caracter exclusivist. În anul 367, Aristotel a devenit membru al ei.

Platon însuși nu era un mare erudit. El nu aspira la un parcurs atît de vast precum cel pe care avea să-l atingă cel mai celebru elev al său. El și-a limitat mai degrabă cercetările la filozofie, în sensul restrîns al cuvîntului — la metafizică, epistemologie, logică, etică, teorie politică. Dar Platon nu avea vederi mărginite. El încuraja cercetările altora în alte domenii și aduna în jurul său mințile cele mai talentate din Grecia.

Cu siguranță, matematica era studiată în Academie. Platon, chiar dacă nu era el însuși un matematician, a dovedit un interes viu pentru metodele matematicii; le dădea elevilor probleme de matematică și îi îndemna să studieze științele matematice. Este posibil să se fi studiat acolo și științele naturale. Dialogul *Timaios* al lui Platon conține speculații de natură științifică, astfel că un autor comic i-a ridiculizat pe tinerii academicieni în felul următor: „în gimnaziul Academiei am auzit cîteva argumente absurde și bizare: discutînd despre natură, ei făceau distincția între speciile de animale, între felurile copacilor și între felurile de legume — și încercau să descopere cărei specii i-ar aparține dovleacul".[3] Platon era interesat de problemele clasificării; ele au avut o oarecare influență asupra încercărilor lui Aristotel în domeniul taxonomiei biologice.

Pe de altă parte, Academia acorda atenție retoricii. În acest domeniu s-a făcut cunoscut Aristotel pentru prima dată. În jurul anului 360, el a scris un dialog despre retorică numit *Gryllus*, în care se atacau concepțiile lui Isocrate, orator de marcă, educator și savant de profesie

pe acele vremuri. Unul dintre elevii lui Isocrate, Cephisodorus, a răspuns printr-o lungă contraacuzație — prima dintre multele polemici care au fost îndreptate împotriva lui Aristotel. (Cephisodorus îl acuza pe Aristotel că-și irosește timpul adunînd proverbe — dovadă că în jurul anului 360 Aristotel își începuse deja activitatea de compilare.) Cîțiva ani mai tîrziu, în lucrarea sa *Protreptica*, Aristotel apăra idealurile Academiei împotriva noțiunilor mult mai pragmatice ale școlii lui Isocrate, iar Isocrate însuși i-a răspuns într-al său *Antidosis*. În pofida acestui dezacord profund, Aristotel avea să elogieze mai tîrziu stilul literar a lui Isocrate.

Retorica a continuat să-l intereseze pe Aristotel. E posibil ca prima schiță a tratatului *Retorica* — spre deosebire de *Gryllus* și de *Protreptica*, acesta s-a păstrat intact — să ne trimită la acei ani de început petrecuți în Academie, dar ultimul retuș al tratatului nu s-a făcut decît în ultimii ani de viață ai lui Aristotel. Retorica și studiul literaturii sînt foarte apropiate: Aristotel a scris o carte istorico-critică intitulată *Despre poeți* și o culegere de *Probleme homerice*. Se poate prea bine ca și aceste studii să fi fost întreprinse în Academie. Ele ni-l înfățișează pe Aristotel ca pe un cercetător serios al filologiei și al criticii literare; ele fac parte din munca de pregătire a *Poeticii*, în care Aristotel schițează celebra explicație asupra naturii tragediei, și a *Retoricii*, care este un tratat despre limbaj și stil.

Retorica este legată totodată și de logică — și, într-adevăr, una dintre principalele cerințe exprimate în *Gryllus* fusese aceea că retorica nu trebuie să stîrnească pasiunile printr-un limbaj ales, ci trebuie să convingă rațiunea prin argumente subtile. Chiar Platon era foarte interesat de logică, sau de „dialectică", așa cum o numea el; iar Academicienii își îngăduiau un fel de gimnastică

intelectuală în care premisele de bază erau apărate și atacate prin intermediul unei multitudini de argumente stilizate. *Topicele* lui Aristotel au fost pentru prima oară schițate în linii generale în anii săi de ședere la Academie. Lucrarea enumeră o varietate de forme argumentative (*topoi* — de aici, *Topice*), pe care le foloseau tinerii din gimnaziu. *Respingerile sofistice*, o anexă a *Topicelor*, enumeră mai multe greșeli pe care ei trebuiau să le recunoască și să le rezolve.

Aristotel a rămas în Atena în calitate de membru al Academiei lui Platon timp de douăzeci de ani. În 347, anul morții lui Platon, el a părăsit Atena pentru a pleca la Atarneus. Avea treizeci și șapte de ani, fiind un savant și un cercetător consacrat. Ce a învățat el în acești douăzeci de ani în care s-a format? Ce aspecte ale filozofiei academice l-au influențat și au stat la baza concepțiilor sale tîrzii?

Aristotel a nutrit o dragoste adîncă pentru Platon. La moartea lui Platon a scris o elegie înduioșătoare, glorificîndu-l ca pe unul „pe care nu e drept ca oamenii răi să-l preamărească; primul dintre muritori care a arătat clar, prin viața sa proprie și prin lanțul argumentelor sale, că un om devine în același timp bun și fericit".[4] Poți iubi pe cineva, respingîndu-i în același timp convingerile. Cu certitudine, Aristotel nu a fost un platonician radical. Concepțiile lui Platon sînt criticate vehement în tratatele lui Aristotel care s-au păstrat, criticile fiind făcute în timp ce Platon mai trăia. „Platon obișnuia să-l numească Mînzul. Ce vroia să spună prin porecla asta? Se știa desigur că mînjii își lovesc mamele cînd ele nu au destul lapte."[5] Criticii antici l-au acuzat pe Mînz de ingratitudine, însă critica lor este absurdă — nici un profesor nu le-ar cere elevilor să subscrie la doctrinele lui doar dintr-un sentiment de gratitudine. Indiferent dacă Aristotel *a crezut* sau nu în teoriile lui Platon, el a fost cu siguranță influențat

de ele. Voi evidenția mai jos cinci puncte care au determinat în mare parte gîndirea filozofică a lui Aristotel și l-au preschimbat într-un savant filozof mai degrabă decît într-un simplu culegător de informații agricole.

Înainte de toate, Platon a reflectat profund asupra unității științelor. El concepea cunoașterea umană ca pe un sistem potențial unificat: știința, pentru el, nu era o îngrămădire întîmplătoare de fapte, ci organizarea lor într-o explicație coerentă asupra lumii. Aristotel a fost și el un gînditor sistematic, astfel că a aderat cu toată inima la viziunea platonică asupra unei teorii unificate a științei, chiar dacă nu a fost de acord cu Platon asupra modului în care această unitate trebuia atinsă și prezentată.

În al doilea rînd, Platon era un logician. Am amintit faptul că Aristotel se considera un pionier în știința logicii; și într-adevăr, el a transformat logica într-o știință și a inventat disciplina logicii formale. Totuși, Platon, atît în dialogurile sale — mai ales în *Parmenide* și în *Sofistul* —, cît și în exercițiile „dialectice" pe care le încuraja în Academie, i-a pregătit terenul lui Aristotel. El a investigat fundamentele logicii, cerîndu-le elevilor să se antreneze singuri în practica argumentației. Studiul retoricii făcut de Aristotel în cadrul Academiei și interesul său strîns corelat cu „dialectica" l-au determinat să abordeze subiectul ce îi va aparține mai apoi lui însuși.

În plus, Platon era interesat de probleme de ontologie. („Ontologia" este un nume pretențios dat unei părți a metafizicii generale; ontologul încearcă să determine care tipuri de lucruri există într-adevăr, care sînt entitățile fundamentale din care este compusă lumea.) Ontologia lui Platon era conținută în teoria sa a Ideilor sau a Formelor. Conform acestei teorii, realitățile ultime — lucrurile de care este dependentă într-un fel sau altul realitatea celorlalte lucruri — sînt universalii abstracte. Nu oamenii indi-

viduali sau caii individuali — Tom, Dick sau Harry; Surrey, Barbary sau Bucephalus —, ci forma abstractă a Omului, sau „umanitatea", și a Calului, sau „cabalitatea" (calitatea de a fi cal — n.t.), constituie furnitura de bază a lumii reale. Teoria nu este ușor de înțeles; ceea ce ne interesează aici este faptul că Aristotel a respins-o și că el și-a sacrificat o mare parte a activității filozofice pentru dezvoltarea unei ontologii alternative.

În al patrulea rînd, Platon considera cunoașterea științifică o căutare a cauzelor sau o explicație a lucrurilor. În concepția sa, noțiunea de știință și cunoaștere erau intim legate de aceea de explicație; el discutase tipurile de explicație ce pot fi date și condițiile în care fenomenele pot și trebuie să fie explicate. Aristotel a moștenit acest interes. Și el lega cunoașterea de explicație. Eforturile sale științifice erau destinate nu atît observației și înregistrării, ci, înainte de toate, explicației.

În ultimul rînd mai există și problema cunoașterii în sine. Cum dobîndim cunoașterea în prima instanță? Pe ce căi ajungem să cunoaștem și să înțelegem lumea? De ce se presupune că, în orice situație, putem cunoaște cu adevărat ceva? Acea parte a filozofiei care tratează astfel de probleme este numită în mod obișnuit „epistemologie" (*epistēmē* este termenul grecesc pentru „cunoaștere"). Epistemologia interesează pe orice filozof preocupat de știință și de modul nostru de înțelegere a realității; teoriile epistemologice vor fi determinate, cel puțin în parte, de concluziile ontologiei. Multe pasaje din dialogurile lui Platon sînt consacrate discuțiilor epistemologice. Și în aceasta Aristotel a urmat calea maestrului său.

Cunoașterea trebuie să fie sistematică și unificată. Structura ei este dată de logică, iar unitatea ei se întemeiază pe ontologie. Cunoașterea este esențialmente explicativă; ea pune probleme filozofice fundamentale.

Toate acestea, și multe altele, Aristotel le-a învățat în Academie. Oricît de profund ar fi dezacordul între modul său de elaborare a acestor cinci probleme și cel al lui Platon, el era în principiu de aceeași părere cu Platon. În următoarele capitole, voi schița concepția lui Aristotel cu privire la aceste cinci subiecte. La sfîrșitul acestei expuneri se va vedea de ce Aristotel este mai mult decît un simplu culegător de date și de ce este un savant-filozof.

6
Structura științelor

Cea mai evoluată dintre științele grecilor a fost geometria. Opera lui Euclid a fost realizată după moartea lui Aristotel, însă chiar și Euclid s-a bazat pe cercetările predecesorilor săi care i-au oferit cel puțin cîteva idei ce urmau să constituie trăsăturile distincte ale propriei sale științe geometrice. Într-un cuvînt, geometria lui Euclid este un sistem axiomatizat: el a ales cîteva principii simple, sau axiome, pe care le-a statuat ca adevăruri primare ale disciplinei sale de studiu. Și, din aceste axiome el a extras, printr-o serie de deducții impuse logic, toate celelalte adevăruri ale geometriei. Geometria constă deci din adevăruri derivate, sau teoreme, și adevăruri primare, sau axiome. Fiecare teoremă rezultă — uneori printr-un lanț complex de raționamente — dintr-una sau mai multe axiome.

Ideea unui sistem axiomatic este elegantă și atractivă din punct de vedere intelectual. Și Platon a fost captivat de ea, sugerînd că totalitatea cunoașterii umane ar putea fi definită, într-un anumit fel, ca o știință singulară axiomatizată. Pornind de la un număr restrîns de adevăruri primare, orice alt adevăr ar putea fi dedus logic. Prin urmare, cunoașterea este sistematică și unitară — sistematică pentru că ea poate fi înfățișată axiomatic, unitară pentru că toate adevărurile pot fi deduse dintr-un singur ansamblu de axiome.

Aristotel nu a fost mai puțin impresionat de puterea axiomatizării decît Platon, dar nu a crezut în afirmația optimistă a acestuia conform căreia toată cunoașterea se poate întemeia pe un singur grup de axiome. În plus, aparenta independență a științelor l-a impresionat în aceeași măsură. Matematicienii și medicii, biologii și fizicienii lucrează în domenii diferite, dezbat subiecte diferite, aplică metode diferite. Disciplinele lor se suprapun rareori. Totuși, Aristotel a simțit nevoia unui sistem. Chiar dacă, de fapt, cunoașterea umană nu este unitară, ea nu este o simplă pluralitate lipsită de conexiuni. „Cauzele și principiile diferitelor lucruri sînt, într-un sens, diferite, dar în alt sens, dacă vorbim în general și prin analogie, ele sînt aceleași pentru toate lucrurile."[1] Axiomele geometriei și principiile biologiei sînt mutual independente — dar ele sînt aceleași „prin analogie": aparatul conceptual și structura formală a tuturor științelor este aceeași.

Aristotel împarte cunoașterea în trei clase principale: „orice gîndire este practică, sau creatoare, sau teoretică".[2] Științele productive sînt cele implicate în producerea de bunuri — cosmetica și agricultura, arta și ingineria. Nici măcar Aristotel nu a avut prea multe de spus relativ la cunoașterea productivă. În acest domeniu, *Retorica* și *Poetica* sînt singurele sale încercări ce s-au păstrat (*Poetica* în greacă este *poiētikē*, fiind termenul tradus prin „productiv" în expresia „științe productive".) Științele practice privesc acțiunea, modul în care oamenii trebuie să acționeze în diferite circumstanțe. *Etica* și *Politica* sînt principalele contribuții ale lui Aristotel la științele practice.

Cunoașterea este teoretică atunci cînd scopul ei nu este nici producerea, nici acțiunea, ci numai adevărul. Cunoașterea teoretică include tot ceea ce numim astăzi

știință, iar în concepția lui Aristotel, ea conținea în mod categoric cea mai mare parte din întregul cunoașterii umane. Ea se împarte în trei specii: „sînt, prin urmare, trei științe teoretice[3] — matematica, fizica[4] și teologia".[5] Aristotel era familiarizat cu matematica din vremea aceea, așa cum trebuia să fie orice elev al lui Platon, astfel încît cărțile XIII (M) și XIV (N) din *Metafizica* sînt lucrări cruciale despre natura numerelor; dar el nu era un matematician profesionist și nici nu pretindea să fi avut o contribuție majoră în acest domeniu.

Știința naturală include botanica, zoologia, psihologia, meteorologia, chimia, fizica. („Știință naturală" redă aici termenul *physikē*, deseori tradus greșit prin „fizică". *Fizica* lui Aristotel este un tratat despre știința naturală ca atare.) Aristotel crede că obiectele științei naturale sînt delimitate prin două caracteristici: ele sînt capabile de schimbare sau mișcare (spre deosebire de obiectele matematicii) și există „în mod separat" sau în ordinea lor firească. (Cel de-al doilea punct va fi cercetat într-un capitol ulterior.) Aristotel și-a sacrificat o mare parte a vieții studiului unor asemenea obiecte.

Totuși, știința naturală nu este deasupra tuturor celorlalte științe. „... dacă n-ar exista altă substanță decît acelea alcătuite de natură, fizica[6] ar fi știința fundamentală. Dar dacă există o substanță nemișcată, știința ce se ocupă cu aceasta trebuie să fie anterioară și ea trebuie să constituie filozofia primă."[7] Există astfel de substanțe, iar ele sînt divine. Teologia este deci anterioară științei naturale: „Astfel, științele teoretice sînt cele mai de vază dintre științe, iar printre științele teoretice teologia e aceea care ocupă cel mai înalt rang."[8] Termenul teologie trebuie folosit aici cu multă grijă. Filozofia primă „trebuie să fie studiul teoretic al principiilor prime și al cauzelor lu-

crurilor".[9] Numind acele substanțe „divine", Aristotel continuă o lungă tradiție grecească. Într-unul din capitolele următoare, voi spune cîte ceva despre divinitățile lui Aristotel; aici este suficient să observăm că el le identifică în mod uzual cu părți ale cerului, astfel încît se pare că „teologia" ar putea foarte bine să fie o ramură a astronomiei.

Două lucruri cărora Aristotel le acorda mare atenție au scăpat clasificării: metafizica și logica. Unde ar trebui ele situate în sistemul științelor? Amîndouă par a fi teoretice și amîndouă sînt tratate de Aristotel ca fiind, într-un anumit fel, identice cu teologia.

Conform lui Aristotel, „există o știință care consideră atît ființa ca [*qua*] fiind, cît și proprietățile ei esențiale".[10] (Vom numi această știință „metafizica"; Aristotel o studiază în lucrarea sa *Metafizica*. Dar Aristotel nu a folosit niciodată termenul de „metafizică", iar titlul *Metafizica* înseamnă literal „ceea ce urmează după știința naturală.") Expresia „ființa *qua* ființă"[11] are un nimb esoteric și unii cărturari au transformat-o într-o chestiune obscură și abstractă. „Ființa *qua* ființă" nu este un tip special de ființă; într-adevăr, nu există deloc un lucru „ființă-*qua*-ființă". Cînd Aristotel afirmă că există o știință care studiază ființa *qua* ființă, el vrea să spună că există o știință care studiază cele ce ființează și că le studiază *qua* ființă; cu alte cuvinte, o știință care studiază lucrurile care există (nu un lucru abstract numit „ființă") și le studiază *qua* existînd.

Particula *qua* joacă un rol important în filozofia lui Aristotel. Nu este nimic misterios în ea. Pooh-Bah, în cartea *Mikado*, este, printre altele, ministru de finanțe și secretar personal al lui Ko-Ko. El are atitudini diferite în cele două competențe ale sale. Ca ministru, el insistă pentru o ceremonie simplă de căsătorie între Ko-Ko și

mireasa sa; ca secretar, el recomandă un mare fast. Una face el *qua* ministru, sau în calitate de ministru, altceva *qua* secretar, sau în calitate de secretar. În primul caz, în sfatul său primează grija pentru interesul statului, iar în al doilea caz recomandarea sa este determinată de alte considerații. La fel, a studia ceva *qua* existent înseamnă a studia doar acele trăsături ale lucrului care sînt relevante pentru *existența* sa — și nu celelalte caracteristici multiple ale sale; înseamnă a-l studia în calitatea sa „existențială". Cel care nu studiază ficțiunile cercetează „cele ce ființează", lucrurile care există; cercetătorul ființei *qua* ființă investighează doar acele aspecte care aparțin lucrurilor existente în virtutea faptului că ele există.

Studiul ființei ca ființă este, prin urmare, cel mai general: orice există cade în domeniul său (spre deosebire de entomologie sau fonologie, care sînt limitate la domeniul insectelor și al sunetelor lingvistice), astfel că proprietățile analizate de el sînt acelea pe care trebuie să le aibă absolut orice. (Prin urmare, în Cartea a X-a (I) din *Metafizica* se discută ce ar trebui să fie *un* lucru. *Orice* este *un* lucru; prin contrast, doar anumite lucruri sînt monoptere sau consonante.) Aristotel se angajează într-un astfel de studiu extrem de general în mai multe cărți din *Metafizica.* Unele dintre scrierile sale logice, atît dintre cele păstrate, cît și dintre cele pierdute, erau și ele dedicate acestui studiu.

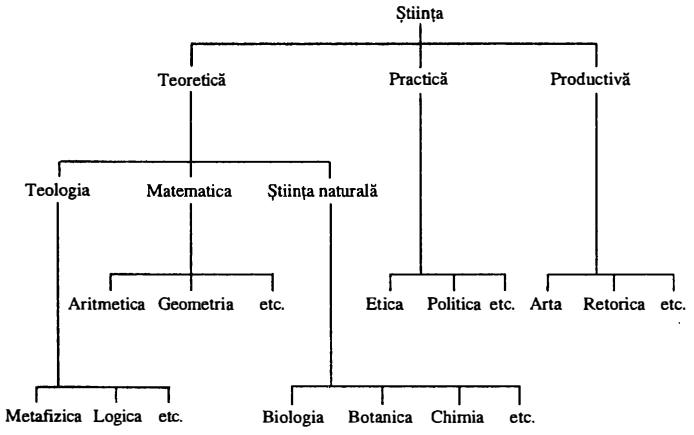
Metafizica, în viziunea lui Aristotel, este filozofia primă, astfel că ea este identificată cu teologia. Dar, putem să ne întrebăm, cum e posibil ca știința care studiază absolut totul să fie aceeași cu cea care studiază doar o clasă specială și extrem de privilegiată de lucruri? Aristotel a anticipat răspunsul. El a sugerat că „teologia [...] este și universală, întrucît este primă"[12]; se pare că el voia să spună că, studiind substanțele prime, de care toate celelalte entități sînt dependente, vei studia în mod implicit *toate* existentele *qua* existent. Nu toți au considerat

că această sugestie este irezistibilă, astfel încît filozofia primă a lui Aristotel este uneori gîndită ca fiind constituită din două părți complet diferite, o metafizică generală care studiază ființele *qua* ființe și una specială care studiază principiile și cauzele lucrurilor.

În ceea ce privește logica, succesorii lui Aristotel erau nesiguri în privința statutului ei. Ulterior, unii filozofi au susținut că logica este o „parte" a filozofiei — o disciplină ce trebuie pusă alături de matematică și de știința naturală. Alții, inclusiv discipolii lui Aristotel, au afirmat că logica este un „instrument" al filozofiei — ceva folosit de filozofi și savanți, nu un obiect al studiilor lor. (Cuvîntul grecesc pentru „instrument" este *organon*: iată de ce aristotelicienii de mai tîrziu au denumit *Organon* scrierile de logică ale lui Aristotel.) E clar că logica este *atît* parte, *cît și* instrument al filozofiei. Vechea dispută se întemeia pe ideea greșită că logica nu poate fi simultan ambele lucruri.

Nici măcar Aristotel nu discută poziția logicii în schema sa de lucru. El argumentează că acela care cercetează ființa *qua* ființă va studia „așa-numitele axiome din matematică"[13] sau „principiile prime ale deducției"; „deoarece acestea sînt valabile deopotrivă pentru tot ce ființează, și nu numai pentru un anumit gen al Ființei, cu excluderea celorlalte".[14] Iar el susține că logicianul „se comportă întocmai ca și filozoful"[15], în sensul că discută același gen de probleme ca și cel care studiază filozofia primă. Logica, fiind o știință cu totul *generală*, ar trebui să fie subordonată metafizicii sau teologiei. Există însă pasaje în care se pare că Aristotel subînțelege că logica nu ar trebui clasată astfel; și, într-adevăr, spunînd că logicianul „se comportă întocmai ca și filozoful", el adaugă imediat că, în ciuda acestora, ocupația sa este distinctă.

Structura cunoașterii umane, conform lui Aristotel, poate fi ilustrată printr-o schemă, astfel:



Schema ne arată structura și aranjamentul științelor, indicîndu-ne că autorul ei era un sistematizator conștient de ceea ce face.

7
Logica

Științele — cel puțin cele teoretice — trebuie să fie axiomatizate. Ce sînt atunci axiomele lor? Ce condiții trebuie să îndeplinească o propoziție pentru a fi axiomă? Mai mult, ce formă iau deducțiile în fiecare știință? Prin ce reguli se deduc teoremele din axiome? Acestea sînt o parte din întrebările pe care și le-a pus Aristotel în scrierile sale logice, și în special în lucrările cunoscute sub numele de *Analitica primă* și *Analitica secundă.* Să ne oprim pentru început asupra regulilor de deducție, iar apoi asupra părții formale a logicii lui Aristotel.

„Orice vorbire[1] are un înțeles [...], totuși nu orice vorbire este un enunț, ci numai aceea care este adevărată sau falsă."[2] „Dintre vorbirile enunțiative[3], unele sînt simple, anume acelea care afirmă ori neagă ceva despre un subiect; celelalte sînt compuse, anume acelea formate din propoziții simple."[4] Ca logician, Aristotel era interesat doar de propozițiile adevărate sau false (comenzile, întrebările, îndemnurile și altele asemănătoare lor îl privesc pe cercetătorul retoricii sau lingvisticii). El susține că orice astfel de propoziție este fie simplă, fie compusă din propoziții simple și că aceste propoziții simple afirmă sau neagă ceva despre ceva — sau, așa cum va insista el mai tîrziu, *un* lucru despre *un* alt lucru.

Cam atît a preluat Aristotel din *Sofistul* lui Platon. În *Analitica primă*, el depășește platonismul în mai multe sensuri. Propozițiile simple cu care se ocupă logica sînt numite „propoziții", iar propozițiile sînt analizate în

„termeni". Dacă o propoziție afirmă sau neagă P despre S, atunci S și P sînt termenii ei — P este termenul predicat, S este termenul subiect. Propozițiile sînt atît universale, cît și particulare: ele afirmă sau neagă P, fie despre orice S, fie despre unii S. Deci, „orice animal vivipar este vertebrat" afirmă *a fi vertebrat* despre toate animalele vivipare; „unele animale ovipare nu au sînge" neagă *a fi cu sînge* despre unele animale ovipare. Așadar, avem patru tipuri de propoziții simple: universal afirmative, care afirmă P despre orice S; universal negative, care neagă P despre orice S; particular afirmative, care afirmă P despre unii S și particular negative, care neagă P despre unii S.

Propozițiile apar într-o varietate de moduri: „orice premisă[5] stabilește că ceva *este*, ori *trebuie* să fie, ori *poate* să fie atributul a ceva".[6] Deci, „unele sepii cresc pînă la o lungime de nouăzeci de centimetri" exprimă ideea că *a fi de nouăzeci de centimetri lungime* este adevărat pentru unele sepii. „Fiecare om este în mod necesar alcătuit din carne, oase etc." spune că *a fi corporal* are loc în mod necesar pentru orice om — că un lucru *nu poate fi* om fără a fi alcătuit din carne, oase etc. „Este posibil ca nici un cal să nu doarmă" afirmă că *a fi adormit* nu aparține probabil nici unui cal — că orice cal ar putea să fie treaz. Cele trei moduri sau „modalități" sînt numite, nu însă de Aristotel, „asertorice", „apodictice" și „problematice".

Aceasta este, pe scurt, doctrina lui Aristotel despre propoziție, așa cum se găsește ea în *Analitice*. Toate propozițiile sînt simple sau compuse din propoziții simple. Orice propoziție simplă conține doi termeni, predicatul și subiectul. Orice propoziție simplă este fie afirmativă, fie negativă. Orice propoziție simplă este fie universală, fie particulară. Orice propoziție simplă este fie asertorică, fie apodictică, fie problematică.

Doctrina *Analiticelor* nu este identică în totalitate cu cea din eseul de mici proporții *Despre interpretare*, lucrare în

care Aristotel reflectează pe larg asupra naturii și structurii propozițiilor simple. Ca doctrină, ea este pasibilă de diferite obiecții. Oare *toate* propozițiile sînt simple sau compuse din propoziții simple? „Se știe acum că ultimul tentacul al caracatiței este bifurcat" este în mod evident o propoziție compusă — ca parte a ei, ea conține propoziția „ultimul tentacul al caracatiței este bifurcat". Dar ea nu este compusă *din* propoziții simple, ci este formată dintr-o propoziție simplă precedată de „se știe acum că", iar „se știe acum că" nu este nicidecum o propoziție completă. Apoi, toate propozițiile simple conțin doar *doi* termeni? „Plouă" pare foarte simplă. Conține însă ea *doi* termeni? Afirmă ea „plouă" despre ceva? Sau, ce se poate spune despre propoziția „Socrate este un om"? Bineînțeles că ea conține un predicat și un subiect, dar nu este nici universală, nici particulară — ea nu predică *om* despre „toți" sau despre „unii" Socrate, pentru că Socrate nu este un termen general, astfel că (și Aristotel a observat singur aceasta) expresia „toți" sau „unii" nu i se aplică.

În sfîrșit, să considerăm propoziții de tipul „Vacile au patru stomacuri", „Oamenii produc o singură progenitură deodată", „Cerbii își leapădă coarnele o dată pe an" — propoziții de felul celor pe care Aristotel le afirmă în tratatele sale de biologie. Nu este adevărat că *orice* vacă are patru stomacuri — există specimene degenerate care au trei sau cinci stomacuri separate. Deci, biologul nu vrea să spună nicidecum că *unele* vaci au din întîmplare patru stomacuri, sau că majoritatea vacilor au patru stomacuri. El pretinde, în mod corect, că *fiecare* vacă are de la *natură* patru stomacuri (chiar dacă unele nu au). Aristotel accentuează faptul că în natură multe lucruri au loc pentru „majoritatea lucrurilor", crezînd că multe dintre adevărurile științelor naturale ar putea fi exprimate prin intermediul propozițiilor de forma „Prin natură, orice S este P",

propoziții care sînt adevărate dacă marea parte a S sînt P. Dar care este mai precis structura propozițiilor de această formă? Aristotel s-a lovit de această întrebare, dar a fost obligat să o lase fără rezolvare — ea nu-și poate găsi un răspuns în cadrul doctrinei aristotelice a propoziției.

Sistemul logic pe care îl dezvoltă Aristotel în *Analitica primă* se bazează pe doctrina sa despre propoziții. Argumentele pe care le ia el în considerare constau din două premise și o singură concluzie, fiecare din componente fiind o propoziție simplă. Logica este o disciplină generală, iar Aristotel vroia să trateze în general *toate argumentele* posibile. Există însă nedefinit de multe argumente, astfel că nici o lucrare nu ar putea să le trateze singură pe toate. Pentru a aborda o astfel de multitudine nelimitată, Aristotel a introdus un procedeu nou. În loc să folosească termeni particulari — „om", „cal", „lebădă" — în discuțiile sale, el a folosit litere — A, B, C. În loc de propoziții de forma „Orice caracatiță are opt tentacule", găsim cvasi-propoziții sau scheme ca „Orice A este B". Folosirea literelor și a schemelor îi permite lui Aristotel să vorbească absolut în general, deoarece ceea ce este adevărat pentru o schemă rămîne adevărat și pentru *orice* instanță particulară a acelei scheme. Dacă, de pildă, Aristotel arată că atunci cînd este adevărată propoziția „Unii A sînt B" este adevărată și „Unii B sînt A", el a demonstrat în mod implicit și că *orice* propoziție particulară afirmativă „se transformă" în acest fel; dacă unele animale marine sînt mamifere, atunci unele mamifere sînt animale marine, dacă unii oameni sînt greci, atunci unii greci sînt oameni, dacă unele democrații sînt neliberale, atunci unele regimuri neliberale sînt democratice și așa mai departe, pentru oricît de multe propoziții de forma „A este B".

Aristotel a inventat utilizarea literelor schematice. Logicienii sînt astăzi atît de familiarizați cu această

invenție și o folosesc atît de firesc, încît poate că au și uitat cît de importantă a fost descoperirea acestui procedeu: fără utilizarea unor astfel de litere logica nu ar fi putut deveni o știință generală a argumentului. *Analitica primă* făcea apel în mod constant la literele schematice. Deci, primul model de argument discutat de Aristotel sună astfel: „Dacă A este enunțat despre toți B și B despre toți C, atunci A trebuie enunțat despre toți C."[7] În argumentele avînd forma de mai sus, toate cele trei propoziții sînt universale, afirmative și asertorice. Un exemplu ar putea fi următorul: „Orice animal care respiră are plămîni; orice animal vivipar respiră; deci, orice animal vivipar are plămîni."

Pe parcursul *Analiticii primé*, Aristotel ia în considerare toate combinațiile de cîte două propoziții simple, determină pentru care pereche poate fi inferată în mod corect o a treia propoziție simplă ca o concluzie și pentru care pereche nu se poate infera în mod corect nici o concluzie. El împarte combinațiile de cîte două propoziții în trei grupuri sau „figuri", astfel încît discuția sa are o desfășurare riguroasă și ordonată. Combinațiile de cîte două propoziții sînt luate în conformitate cu un anumit model precis, astfel încît, pentru orice pereche, Aristotel spune și dovedește formal ce concluzie (dacă există) poate fi inferată corect. Întreaga explicație este socotită a fi prima încercare în domeniul logicii formale.

Teoria logică a *Analiticii prime* este cunoscută sub numele de „silogistica lui Aristotel". Cuvîntul grecesc *syllogismos* este explicat de Aristotel în cele ce urmează: „silogismul este o vorbire[8] în care, dacă ceva a fost dat, altceva decît datul urmează cu necesitate din ceea ce a fost dat".[9] Teoria din *Analitica primă* este o teorie a silogismului — am putea spune o teorie a inferenței deductive.

Aristotel insistă îndelung asupra teoriei sale: „[...] orice demonstrație și orice silogism [inferență deductivă]

trebuie să fie format cu ajutorul celor trei figuri arătate mai sus."[10]; cu alte cuvinte, se poate arăta că orice posibilă inferență deductivă constă dintr-un lanț de două sau mai multe argumente de tipul celui studiat de Aristotel. În definitiv, Aristotel susține că a creat o logică completă și perfectă. Afirmația este cam îndrăzneață, dar și falsă, deoarece există în realitate nenumărate inferențe pe care teoria lui Aristotel nu le poate analiza. Motivul este simplu: teoria aristotelică a inferenței se bazează pe teoria sa asupra propozițiilor, iar inconsecvențele celei din urmă produc deficiențele primeia. Totuși, aceste defecte nu sînt ușor de observat, astfel că gînditorii de mai tîrziu au fost atît de impresionați de puterea și eleganța silogisticii lui Aristotel, încît, timp de două milenii, *Analiticele* au fost socotite în școli drept esența adevărului logic.

Într-adevăr, *Analitica primă* este opera unui geniu unic. Există dificultăți intrinseci sistemului lui Aristotel (mai ales în expunerea deducțiilor ce presupun propoziții problematice), iar textul conține unele erori și neclarități. Dar acestea sînt lipsuri minore: în mare, *Analitica* este o paradigmă a gîndirii logice. Ea este elegantă și sistematică, iar argumentele ei sînt ordonate, clare și riguroase; ea dobîndește un remarcabil grad de generalitate. Chiar dacă nu mai poate fi privită ca o logică completă, *Analitica* poate fi încă admirată ca parte aproape perfectă a logicii.

8
Cunoașterea

Logica din *Analitica primă* servește la deducerea teoremelor unei științe pornind de la axiomele ei. *Analitica secundă* este în primul rînd destinată studiului naturii axiomelor însele, deci și al formei generale a unei științe axiomatizate. Într-o măsură surprinzător de mare, *Analitica secundă* este independentă de doctrina logică particulară din *Analitica primă*: deficiențele teoriei aristotelice a inferenței nu afectează teoria axiomatizării și nici nu invalidează *Analitica secundă* ca explicație a formei științifice.

Expunerea axiomelor făcută de Aristotel se întemeiază pe concepția sa asupra naturii cunoașterii, deoarece știința intenționează să sistematizeze *cunoașterea* noastră asupra conținutului subiectelor ei, iar axiomele și teoremele ei componente trebuie să fie propoziții cunoscute și să satisfacă toate condițiile puse asupra cunoașterii. Potrivit lui Aristotel, „sîntem de părere că avem cunoaștere absolută despre un lucru cînd credem că știm cauza de care depinde lucrul, anume ca fiind cauza lui și nu a altuia, și apoi cînd am înțeles că este imposibil ca el să fie altfel decît este".[1] Un zoolog va *ști* că vacile au patru stomacuri dacă, în primul rînd, el va ști *de ce* este așa (dacă el va ști că vacile au patru stomacuri *din pricina* cutărui sau cutărui fapt) și, în al doilea rînd, dacă va ști că vacile *trebuie* să aibă patru stomacuri (că nu este *o întîmplare* că așa stau lucrurile). Aceste două condiții impuse cunoașterii guvernează

întreaga explicație aristotelică a științei axiomatice din *Analitica secundă.*

Prima condiție pusă asupra cunoașterii este cauzalitatea. Cuvîntul „cauză" trebuie luat într-un sens larg: el redă cuvîntul grecesc *aitia*, pe care unii preferă să-l traducă prin „explicație". A *explica* un lucru înseamnă a spune de ce este așa; a spune de ce anume ceva este astfel înseamnă a menționa *cauza* sa. Într-un sens general, aceasta este cea mai strînsă legătură dintre explicație și cauză.

Condiția cauzalității este legată de o sumă de alte cerințe pe care trebuie să le satisfacă axiomele oricărei științe.

Admițînd acum că definiția noastră a cunoașterii științifice[2] este corectă, cunoașterea demonstrată trebuie să rezulte din premise adevărate, prime, nemijlocite, cunoscute mai bine și mai înainte decît concluzia ale cărei cauze sînt ele; fără îndeplinirea acestor condiții, principiile a ceea ce se demonstrează nu vor fi potrivite concluziei. Silogisme pot exista, este drept, și fără aceste condiții, dar astfel de silogisme, nefiind științifice[3], nu vor constitui niciodată o demonstrație.[4]

Principiile sau punctele de pornire ale cunoașterii demonstrative sînt axiomele pe care se întemeiază științele, dar argumentul general al lui Aristotel spune că aceste principii trebuie să satisfacă anumite cerințe pentru ca sistemul pe care îl justifică să fie o știință, adică un sistem de *cunoaștere*.

Mai precis, axiomele trebuie să fie adevărate. Altfel, ele nu ar putea fi cunoscute și nici n-ar putea să justifice cunoașterea noastră asupra teoremelor. Tot astfel, ele trebuie să fie „imediate și primare". Altfel, ar exista adevăruri anterioare lor din care ele ar putea fi deduse — și astfel nu ar mai fi deloc axiome sau principii prime. Mai mult, atîta timp cît cunoașterea noastră asupra teoremelor

depinde de axiome, este îndreptățit să spunem că axiomele trebuie să fie „mai cunoscute" decît teoremele.

Ultima condiție din enumerarea lui Aristotel, aceea ca axiomele „să fie anterioare cauzelor și să le producă", este cea legată în modul cel mai direct de explicarea cunoașterii. Cunoașterea noastră asupra teoremelor depinde de axiome, dar cunoașterea implică o înțelegere a cauzei; axiomele trebuie să expună deci cauzele ultime care justifică faptele exprimate de teoreme. Cel care va parcurge de la un capăt la altul o știință axiomatizată, pornind de la axiome și trecînd prin teoremele succesive, va parcurge, în definitiv, o listă de fapte legate cauzal.

La prima vedere, condiția cauzalității pare ciudată. De ce este nevoie să presupunem că a cunoaște ceva înseamnă a-i cunoaște cauza? Cu siguranță, noi știm multe lucruri ale căror cauze sînt complet obscure (știm *că* inflația are loc; dar economiștii nu ne pot explica *de ce*. Știm *că* al doilea război mondial a izbucnit în 1939; dar *cauzele* lui constituie încă un obiect de dispută al istoricilor). Nu cumva condiția cauzalității amenință cu un regres infinit? Să presupunem că eu știu X; conform lui Aristotel, eu cunosc deci cauza lui X. Fie aceasta Y. Ar trebui de aici să cunosc de asemenea și cauza lui Y; și tot așa, *ad infinitum*.

A doua problemă a fost discutată de Aristotel în mod explicit. El a susținut că există anumite fapte primare din punct de vedere cauzal, sau care nu au cauze diferite de ele însele; uneori, el exprimă aceasta spunînd că astfel de lucruri sînt auto-cauzale sau auto-explicative. De ce au vacile coarne? Pentru că le lipsesc dinții (astfel că materia care ar fi trebuit să formeze dinții va alcătui coarnele). De ce le lipsesc dinții? Pentru că au patru stomacuri (astfel că pot digera hrana nemestecată). De ce au patru stomacuri? Pentru că sînt rumegătoare. De ce sînt atunci vacile rumegătoare? Pur și simplu pentru că sînt *vaci* —

nu există altă trăsătură, în afară de aceea de a fi vaci, care să explice de ce vacile sînt rumegătoare; cauza faptului că o vacă este rumegătoare este doar faptul că este vacă.[5]

Faptul că o vacă este rumegătoare este auto-explicativ. Aristotel afirmă frecvent că astfel de fapte auto-explicative sînt definiții sau părți ale definițiilor, așa încît axiomele științelor vor trebui să constea în mare parte din definiții. O definiție, în sensul lui Aristotel, nu este un enunț despre ce anume înseamnă un cuvînt (faptul că vacile sînt rumegătoare nu este o parte a cuvîntului „vacă"; pentru că noi toți știm ce înseamnă „vacă" cu mult înainte de a ști că vacile sînt rumegătoare). Într-adevăr, o definiție afirmă esența unui lucru, ceea ce trebuie să fie acel lucru (faptul de a fi rumegătoare este o parte a naturii esențiale a unei vaci; ceea ce trebuie să fie o vacă este un animal rumegător de un anumit fel). Unii filozofi moderni au respins și au ridiculizat discursul lui Aristotel despre esențe. Dar, de fapt, Aristotel a înțeles o parte importantă a efortului științific: pornind de la naturile fundamentale ale substanței și materiei — de la esența lor —, oamenii de știință caută să explice celelalte proprietăți neesențiale ale lor. Științele axiomatice ale lui Aristotel pornesc de la esențe și explică în mod succesiv proprietățile derivate. Teoremele biologiei animale, de pildă, vor exprima proprietățile derivate ale animalelor, iar deducerea teoremelor din axiome va arăta modul în care aceste proprietăți sînt dependente de esențele relevante.

Dar oare *orice* cunoaștere trebuie neapărat să fie cauzală sau explicativă în acest mod? Deși punctul de vedere oficial al lui Aristotel este că „noi cunoaștem orice lucru doar cînd îi știm cauza", el folosește deseori cuvîntul „a cunoaște" — așa cum facem și noi — în cazuri în care cauza ne este necunoscută. Cu siguranță, Aristotel greșește cînd spune că totdeauna cunoașterea este cauzală.

Ar fi incorect însă doar să deplîngem greșeala lui și să trecem mai departe. Aristotel, asemenea lui Platon înaintea lui, avea în vedere un mod specific de cunoaștere — ceea ce am putea numi înțelegerea de tip științific; iar pretenția conform căreia cunoașterea științifică implică și cunoașterea cauzelor este plauzibilă. Deși putem ști prea bine că inflația are loc, fără a fi capabili să-i precizăm cauzele, nu putem pretinde că înțelegem fenomenul inflației pînă ce nu am priceput cauzele sale; știința economică este incompletă pînă ce nu oferă o astfel de cunoaștere cauzală. Socotită ca mostră lexicografică, definiția „cunoașterii" dată de Aristotel este falsă; analizată ca remarcă asupra naturii demersului științific, ea exprimă un adevăr important.

Doar atît despre condițiile cauzalității. A doua condiție din explicația aristotelică a cunoașterii este faptul că ceea ce este cunoscut trebuie să se situeze în cadrul necesității: dacă știi un lucru, el nu poate fi altfel. Aristotel dezvoltă problema în *Analitica secundă*. El o corelează cu teza conform căreia „concluzia unei atare demonstrații — demonstrație în sens absolut — trebuie de asemenea să fie eternă. De aceea nu există demonstrație sau cunoaștere absolută despre lucrurile trecătoare."[6]

Condiția de necesitate împreună cu cele două corolare ale sale nu par mai puțin ciudate decît condiția de cauzalitate. Cu siguranță, cunoaștem o serie de fapte contingente (de pildă, faptul că populația pămîntului este în continuă creștere) și de fapte particulare (de exemplu, că Aristotel s-a născut în anul 384 î.Cr.). În plus, multe științe par să susțină o astfel de cunoaștere. Astronomia, de pildă, are ca obiect de studiu soarelele, luna și alte stele; cazul ei este similar cu cel al geografiei pe care Aristotel o studiază în tratatul său *Meteorologia* și, mai limpede, cu cel al istoriei. Este adevărat că Aristotel concepe obiectele astronomiei

ca nefiind trecătoare, ci eterne. El susține, de asemenea, că poetica este mai filozofică și mai serioasă decît istoria — pentru că poetica tinde să descrie ceea ce este universal, istoria ceea ce este particular"[7] (cu alte cuvinte, nu i se recunoaște istoriei un statut științific complet). Dar asta nu afectează faptul că unele științe se ocupă univoc cu lucrurile particulare.

De altfel, Aristotel credea (așa cum vom vedea pe scurt) că entitățile fundamentale ale lumii sînt lucruri particulare perisabile. Ar fi absurd de paradoxal ca el să fi ajuns la ideea că nu există cunoaștere științifică asupra acestor obiecte fundamentale. În realitate, Aristotel greșește cînd deduce din condiția de necesitate că, în mod necesar, cunoașterea este despre obiectele eterne. Este un adevăr universal, și poate necesar, că ființele umane trebuie să aibă părinți tot ființe umane („un om", așa cum spune Aristotel, „generează un om"); iar acest adevăr este, într-un anumit sens, etern — cel puțin este *totdeauna* adevărat. Dar el nu este un adevăr *despre* obiectele eterne — este un adevăr despre oamenii muritori și trecători. Aristotel însuși, în finalul unei argumentații întortocheate, trage concluzia că „teza că orice știință are ca obiect doar universalul[8] [...] e adevărată, dintr-un anumit punct de vedere, dar din altul nu e adevărată [...]. Dar e limpede că știința e universală doar într-un anume sens, pe cînd, în alt sens, ea nu are această calitate."[9] El admite așadar că, „într-un anumit sens", există cunoaștere a particularului; iar noi trebuie să revocăm al doilea corolar al condiției necesității ca pe o greșeală.

În ceea ce privește primul corolar, am remarcat deja că, în viziunea lui Aristotel, teoremele științei nu pot fi afirmate totdeauna în mod universal și necesar; unele dintre ele pot fi susținute „în cele mai multe cazuri", iar ceea ce are loc „în cele mai multe cazuri" este în mod explicit

distinct de ceea ce are loc totdeauna. „[...] obiectul oricărei științe[10] este sau ceea ce are un caracter permanent sau ceea ce are loc în cele mai multe cazuri. Căci, dacă obiectul științei n-ar întruni această calitate, cum ai putea-o învăța sau preda? De aceea, obiectul științei trebuie determinat ca având caracterul de permanență sau de aproximativă permanență. De pildă, s-a constatat că hidromelul are în cele mai multe cazuri un bun efect asupra frigurilor."[11] Afirmația lui Aristotel că propozițiile științifice trebuie să fie universale este o exagerare, după cum el însuși recunoaște; același lucru se poate spune chiar și despre condiția de necesitate.

Știința aspiră la generalitate; pentru a înțelege ocurențele particulare, trebuie să le privim ca pe niște părți dintr-un fel de model general. Concepția lui Aristotel conform căreia cunoașterea vizează cele ce nu pot fi altfel oglindește acest fapt important. Dar ea este o reflexie deformată, iar condiția impusă în *Analitica secundă* este prea strictă.

9
Ideal și realizare

Aristotel se evidențiază categoric ca un gînditor profund sistematic. Diferitele științe sînt autonome, dar interrelaționate în mod sistematic. Fiecare știință în parte trebuie să fie dezvoltată și desfășurată sub forma unui sistem axiomatic — „într-o manieră geometrică", așa cum au spus-o filozofii de mai tîrziu. Mai mult, mulțimea conceptelor, printre care își găsea locul și noțiunea de știință a lui Aristotel, era ea însăși examinată și ordonată în mod sistematic. Poate că nu este nimic surprinzător în asta. Filozofia nu este nimic dacă nu e sistematică, iar sistemul lui Aristotel — „concepția sa despre lume" — a fost obiect al admirației și al laudei timp de secole.

Unii cărturari au criticat această concepție. Ei au negat că Aristotel ar fi fost un creator de sistem. Combătînd grandioasele pretenții ale filozofiei sistematice, ei au situat pe alt tărîm virtuțile lui Aristotel. Pentru ei, filozofia aristotelică este fundamental „aporetică": el pune un mare număr de probleme particulare, sau *aporiai*, și caută soluții particulare pentru ele. Gîndirea sa experimentează, este flexibilă, în schimbare. El nu schițează un proiect amplu pentru ca apoi să încorporeze în el detaliile, plasat fiecare potrivit și convenabil în locul desemnat lui; metodele, modurile de argumentare și învelișul său conceptual se schimbă toate din cînd în cînd și de la un subiect la altul, fiind special croite pentru a îmbrăca problemele particulare. Aristotel lucrează fragmentar.

Interpretarea anti-sistematică a gîndirii lui Aristotel este actualmente acceptată pe scară largă. Ceva trebuie spus şi în favoarea ei. De pildă, Cartea a III-a (B) din *Metafizica* este un lung catalog de probleme, sau *aporiai*, iar restul *Metafizicii* este dedicat în mare parte soluţionării lor. Or, să considerăm următorul pasaj: „Trebuie însă, aşa cum am procedat şi în alte cazuri, să expunem diversele puncte de vedere[1] legate de subiect şi, după ce vom fi relevat dificultăţile pe care acestea le suscită, să ajungem astfel să dovedim valabilitatea tuturor opiniilor curente privitoare la aceste dispoziţii sufleteşti sau, dacă nu este posibil, a celor mai răspîndite şi mai importante."[2] Se consemnează mai întîi concepţiile curente asupra subiectului („fenomenele", adică „situaţia aparentă în care ne aflăm", sînt opiniile respectabile despre acest subiect); se parcurg apoi dificultăţile pe care ele le ridică (din cauză că probabil sînt neclare sau mutual inconsistente); în cele din urmă, se arată că toate sau majoritatea concepţiilor trebuie să fie adevărate. Aceasta nu este deloc o metodă pentru construirea unui sistem: totuşi, ea este o formulă pe care Aristotel o recomandă şi pe care o urmează uneori chiar el.

În plus, la prima vedere, interpretarea aporetică face dreptate unui aspect al operei lui Aristotel care aparent pune în dificultate interpretarea tradiţională. Tratatele ştiinţifice ale lui Aristotel nu sînt niciodată prezentate într-o formă axiomatică. Prescripţiile din *Analitica secundă* nu sînt respectate în cazul lucrărilor, să zicem, *Meteorologia* sau *De partibus animalium.* Aceste lucrări nu oferă de la început axiome de la care să se înceapă deducerea teoremelor; mai degrabă, prezintă o serie corelată de probleme şi încearcă să răspundă la ele. Din punct de vedere tradiţional, tratatele par — pentru a o spune oarecum derutant — complet non-aristotelice: sistemul, de care s-a făcut atîta caz, pur şi simplu nu apare în paginile lor. În

interpretarea aporetică, aceste tratate reprezintă esența filozofiei lui Aristotel: reflecțiile ocazionale despre filozofia sistematică nu trebuie luate în serios — ele sînt atitudinile rituale în fața unei noțiuni platonice asupra științei, dovada convingerilor fundamentale proprii lui Aristotel.

Nu poate fi pus la îndoială faptul că multe din tratatele lui Aristotel sînt, în mare parte, aporetice în privința stilului — ele discută problemele, și o fac într-un mod fragmentar. De altminteri, nu se poate tăgădui faptul că tratatele conțin puțin sau nu conțin nimic în privința unei dezvoltări axiomatice. Este normal să se insiste asupra acestor aspecte. Dar este greșit să se deducă de aici că Aristotel nu era la bază un gînditor sistematic. Teoria înfățișată în *Analitica secundă* nu poate fi respinsă ca arhaism irelevant, ca închinăciune în fața fantomei lui Platon. Sînt atît de multe indicații și aluzii la sistemicitate în tratate, încît soluția la *aporiai* nu poate fi socotită totul sau un *summum* în gîndirea științifică și în cercetările filozofice ale lui Aristotel; și — un aspect demn de accentuat —, chiar și discutarea fragmentară a problemelor individuale capătă o unitate intelectuală prin cadrul conceptual comun în care sînt examinate și rezolvate. Sistemicitatea nu este atinsă în tratate, dar ea constituie un ideal totdeauna prezent în fundal.

Ce trebuie să amintim despre caracteristicile nesistematice ale operei lui Aristotel? În primul rînd, nu toate tratatele lui sînt lucrări *de* știință: multe sînt lucrări *despre* știință. *Analitica secundă* este un astfel de exemplu. Tratatul nu este prezentat axiomatic; și totuși, este un tratat *despre* metoda axiomatică — el nu-și propune să dezvolte o știință, ci mai degrabă să examineze modul în care o știință poate fi dezvoltată. În plus, multe părți ale *Fizicii* și ale *Metafizicii* sînt eseuri despre ce se poate numi fundamentele științei. Nu trebuie să ne așteptăm ca scrierile care

tratează structura și bazele științei să posede caracteristicile pe care chiar ele le cer de la lucrările din cadrul științelor.

Dar ce se poate spune despre aspectele aporetice ale lucrărilor propriu-zis științifice ale lui Aristotel? De ce *Meteorologia* și, să zicem, *De partibus animalium (Despre părțile animalelor)* nu sînt prezentate în mod axiomatic? Răspunsul este incredibil de simplu. Sistemul lui Aristotel este un proiect amplu pentru științele complete sau încheiate. *Analitica secundă* nu descrie activitățile unui cercetător științific — ea determină forma în care trebuie organizate în mod sistematic și expuse rezultatele cercetătorului. Aristotel nu a descoperit nimic. Poate că a avut și el momentele lui de optimism: Cicero relatează că „Aristotel, acuzîndu-i pe vechii filozofi care credeau că filozofia s-a desăvîrșit prin propriile lor eforturi, spune că ei erau fie prea proști, fie prea vanitoși; în afară de asta, el însuși a putut să vadă că, deoarece, în doar cîțiva ani, s-au făcut mari progrese, filozofia va fi complet încheiată în foarte scurt timp".[3] Noi știm că un astfel de optimism în privința rolului lui Aristotel este „sau o prostie prea mare, sau o vanitate"; și, în definitiv, Aristotel nu s-a lăudat niciodată în scrierile sale că ar fi desăvîrșit vreun domeniu al cunoașterii. Realizările sale, oricît de importante, nu au fost pe măsura idealului său; totuși, sistemul aristotelic a fost conceput avînd în vedere acest ideal.

Aristotel a spus destul de multe pentru a ne permite să vedem cum, într-o lume perfectă, el ar fi putut desfășura și organiza cunoașterea științifică pe care a acumulat-o într-o cantitate imensă. Planurile sale sistematice sînt însă proiecte pentru o știință completă, dar el nu a trăit destul pentru a descoperi totul. Din moment ce tratatele nu sînt variantele finale ale unei științe desăvîrșite, nu ar trebui să sperăm să găsim în ele o succesiune ordonată de axiome și deducții. Deoarece tratatele sînt destinate să

conducă la o știință sistematică, ne-am putea aștepta ca ele să ne indice modul în care poate fi dobîndit un astfel de sistem. Asta este exact ceea ce găsim: Aristotel a fost un gînditor sistematic; tratatele păstrate de la el ne dezvăluie o schiță parțială și neterminată a sistemului său.

10
Realitatea

Știința se ocupă cu lucrurile reale, ceea ce face ca ea să fie mai degrabă cunoaștere decît imaginație. Dar care lucruri sînt reale? Ce sînt obiectele cu care trebuie să se ocupe știința? Aceasta este problema ontologiei, căreia Aristotel i-a acordat multă atenție. Unul dintre eseurile sale de ontologie, *Categoriile*, este destul de explicit, însă majoritatea ideilor sale ontologice se găsesc în *Metafizica*, și mai ales în părțile cele mai greu de deslușit ale acestei lucrări uluitoare.

„Apoi, obiectul veșnic al tuturor cercetărilor trecute și prezente, întrebarea ce se pune totdeauna, adică: Ce este Ființa? se reduce de fapt la întrebarea: Ce este substanța?"[1] înainte de a schița răspunsul dat de Aristotel la această problemă, trebuie să întrebăm în legătură cu întrebarea însăși: Ce este ea după Aristotel? Ce înțelege el prin „substanță"? Iar *această* întrebare este abordată cel mai bine pe o cale oarecum circulară.

Categoriile tratează tipurile clasificabile de predicate (*katēgoria* este termenul aristotelic pentru „predicat"). Să luăm un subiect particular, să zicem chiar pe Aristotel. Putem să ne punem diferite întrebări despre el: *Ce* este el? — un om, un animal etc. Care sînt *calitățile* sale? — este palid, inteligent etc. *Cît* de înalt este el? — are un metru șaizeci înălțime, șaptezeci de kilograme. Cum este el *legat* de alte lucruri? — este fiul lui Nicomah, soțul Pythiei. *Unde* este el? — în *Lyceum*. Aceste tipuri diferite de întrebări primesc un răspuns adecvat prin intermediul

diverselor tipuri de predicate. Întrebarea „*cît* de mare?" atrage după sine predicate de *cantitate*, întrebarea „cum este legat?" cere predicate ale *relației* și așa mai departe. Aristotel crede că există zece astfel de clase de predicate și că fiecare clasă poate fi caracterizată într-un mod individual. De exemplu, „propriu prin excelență mărimii este să se enunțe despre ea egalul și inegalul"[2]; sau, „faptul că e vorba de asemănare și neasemănare se spune numai în legătură cu calitățile".[3] Nu toate clasele lui Aristotel sînt tot atît de clar delimitate, astfel încît discuția despre ce anume aparține sau nu unei anumite clase naște unele dificultăți. În plus, nu este limpede de ce Aristotel a optat pentru *zece* clase. (În afara lucrării despre *Categorii*, Aristotel folosește rar toate cele zece categorii; poate că el nu era ferm convins de numărul lor.) Dar ideea principală este destul de vădită: predicatele se împart în diferite clase.

Clasele de predicate ale lui Aristotel sînt astăzi numite ele însele „categorii", termenul „categorie" fiind transferat de la lucrurile clasificate la cele în care ele se clasifică, astfel încît este firesc să vorbim despre „cele zece categorii ale lui Aristotel". Mai important este faptul că, în general, categoriile sînt desemnate ca și categorii ale *ființei*; chiar Aristotel se va referi uneori la ele ca la „clase ale lucrurilor care există".[4] Cum se explică trecerea de la clase ale predicatelor la clase ale *ființelor*, ale lucrurilor care sînt sau există? Să presupunem că predicatele „om" și „sănătos" sînt adevărate despre (subiectul) Aristotel: atunci trebuie să *existe* un astfel de lucru, „om", și un astfel de lucru, „sănătate". În general, trebuie să existe ceva care să corespundă fiecărui predicat adevărat despre ceva; iar lucrurile ce corespund în acest fel predicatelor vor fi și ele clasificate într-o manieră corespunzătoare clasificării predicatelor. Într-adevăr, într-un anumit sens, se poate

vorbi aici de o clasificare. Astfel, clasificînd predicatele, noi clasificăm lucrurile. Spunînd că predicatul aplicat lui Aristotel în propoziția „Aristotel este în *Lyceum*" este un predicat de loc, spunem că *Lyceum* este un loc. Lucrurile, asemenea predicatelor, apar în diferite feluri, astfel încît, dacă există zece clase sau categorii de predicate, există zece clase sau categorii de lucruri. Clasificarea predicatelor este, ca să spunem așa, doar o reflexie în limbaj a clasificării fundamentale a lucrurilor.[5]

Predicatele care răspund la întrebarea „Ce este cutare sau cutare?" se află în categoria numită de Aristotel „substanță", astfel încît lucrurile care aparțin acestei categorii sînt substanțe. Clasa substanțelor este extrem de importantă, deoarece este *primă*. Pentru a înțelege primatul substanței, trebuie să ne îndreptăm puțin atenția asupra unei noțiuni cu o semnificație esențială pentru întreaga gîndire aristotelică.

Aristotel a sesizat că unii termeni grecești sînt ambigui. De exemplu, „ascuțit"[6], în limba greacă, și în limba română[7], poate fi aplicat atît sunetelor, cît și cuțitelor; și este clar că una este un sunet ascuțit, și altceva este un cuțit ascuțit. Multe ambiguități sînt ușor de depistat, ca și cea a termenului „ascuțit"; pot fi subiecte ale jocurilor de cuvinte și ale glumelor, dar nu produc dificultăți serioase. Ambiguitatea este uneori mai subtilă, astfel încît afectează termenii de importanță filozofică. Într-adevăr, Aristotel consideră că majoritatea cuvintelor cheie din filozofie sînt ambigui. În *Respingerile sofistice*, el acordă cîteva momente expunerii și rezolvării unor dificultăți sofistice bazate pe ambiguitate, iar Cartea a V-a (Δ) din *Metafizica*, numită uneori „lexiconul filozofic" al lui Aristotel, este o sumă de scurte eseuri privind diferitele sensuri ale unui număr de termeni filozofici. „Cuvîntul *cauză* se întrebuințează întîi în sensul.... Apoi se mai numește cauză..."[8]; „*Necesar* se numește... Apoi, se mai numește necesar...

În al doilea rînd, se mai numește necesar...“[9]. Și așa mai departe, el procedează aidoma cu majoritatea noțiunilor centrale ale propriului său sistem filozofic. /

/ Unul dintre termenii despre care Aristotel recunoaște că este ambiguu este cel de „ființă“ sau „existent“. Capitolul șapte al Cărții a V-a (Δ) din *Metafizica* este dedicat „ființei“, iar Cartea a VII-a (Z) începe cu observația că „Ființa se ia în mai multe înțelesuri, cum am arătat mai înainte, în cartea despre multiplele semnificații ale unor cuvinte, unde am tratat despre accepțiile acestui cuvînt. Într-adevăr, el înseamnă, pe de o parte, substanța lucrului[10], iar pe de altă parte înseamnă că un lucru are cutare sau cutare calitate sau cutare cantitate și fiecare din predicatele celorlalte categorii“.[11] Există cel puțin tot atîtea sensuri ale „ființei“ cîte categorii ale ființării există. /

Unii termeni ambigui nu sînt decît „omonime întîmplătoare“ — așa cum este cazul cuvîntului grecesc *„kleis“* care înseamnă „zăvor“, dar și „claviculă“[12]. Bineînțeles, nu este un joc al hazardului faptul că acest cuvînt s-a aplicat atît claviculelor, cît și zăvoarelor: ceea ce vrea să spună Aristotel este că nu există nici o legătură între cele două utilizări ale termenului — putem folosi cuvîntul în unul dintre sensurile sale, fără a avea nici o idee despre celălalt sens. Dar nu toate ambiguitățile sînt la fel, iar, în particular, cuvîntul „a fi“ sau „a exista“ nu este un exemplu de omonimie întîmplătoare: „Despre ființă se vorbește în multe sensuri, dar în raport cu un anume punct de vedere și cu privire la o anumită natură; prin urmare, nu numai în sensul că doar cuvîntul ar rămîne același“[13] (aici, „nu [doar] în mod omonim“ înseamnă „nu [doar] prin omonimie *întîmplătoare*“). Pentru început, Aristotel își ilustrează ideea cu două exemple nefilozofice:

/ Tot ce numim sănătos e într-un raport oarecare cu sănătatea, fie prin faptul că o ocrotește sau o restabilește sau constituie o

caracteristică a sănătății sau e receptiv pentru ea. Tot în același raport se găsește cuvîntul „medical" cu arta medicală. Medical se numește în primul rînd cel care posedă arta medicinei, apoi acela care are aptitudine pentru ea sau, în sfîrșit, ceea ce ține de exercitarea acestei arte. În același fel avem a interpreta și alte expresii.[14]

Termenul „sănătos" este ambiguu. Numim prin acest cuvînt oamenii, aspectele generale, soluțiile adoptate, regimurile alimentare și alte lucruri. Dar George al V-lea, Bognor Regis sau All Bran nu sînt sănătoși în același sens. Mai mult, aceste sensuri diferite sînt toate interconectate, iar legătura lor este asigurată de faptul că toate se referă la un singur lucru, și anume sănătate. Pentru George al V-lea, a fi sănătos înseamnă a *poseda* sănătate, pentru Bognor, înseamnă a *produce* sănătatea, iar pentru All Bran, înseamnă a *păstra* sănătatea, și așa mai departe. „O anume natură" precizează ce înseamnă pentru fiecare dintre aceste lucruri diverse să fie în mod diferit sănătos. „Proprietatea de a fi sănătos" are unitate în diversitate.

Așa stau lucrurile și cu ființa sau existența.

Ei bine, tot astfel se vorbește și despre Ființă în multe accepții, dar totdeauna cu privire la unul și același principiu. Astfel, unor lucruri le zicem ființe, pentru că sînt substanțe, altora, pentru că sînt însușiri ale substanței[15], apoi altora pentru că sînt pe cale de substanță ori reprezintă pieirea, privația [de] determinare sau elementul productiv sau generator al substanței sau a ceea ce e numit din pricina raportului său cu substanța ori pentru că sînt o negație a celor însirate mai sus sau a substanței.[16]

Așa cum oricine care se cheamă sănătos este numit astfel prin referință la sănătate, orice despre care se spune că „este" sau „există" este numit astfel prin referință la substanță. Există culori sau mărimi, schimbări și distrugeri, locuri și momente de timp. Dar, pentru a exista o culoare trebuie să existe o *substanță* care să fie colorată,

pentru a exista o mărime trebuie să existe o *substanță* care să o posede, pentru a exista o mișcare trebuie să existe *o substanță* care să se miște. Non-substanțele există, însă doar ca modificări sau afecțiuni („însușiri" în traducerea lui Șt. Bezdechi — n.t.) ale substanței. Pentru ca o non-substanță să existe, trebuie ca o substanță să fie modificată într-un fel sau altul. Așadar, existența substanței nu este deloc parazitară: substanțele există într-un sens primar; a exista pentru o substanță *nu* este totuna cu a exista pentru altceva — ceva non-substanțial — ca și cum el ar fi fost substanțializat.

Existența, ca și „proprietatea de a fi sănătos", posedă unitate în diversitate, iar substanța este punctul focal al existenței, așa cum sănătatea cel al „proprietății de a fi sănătos". Acesta este modul principal prin care clasa substanțelor este în mod primar legată de celelalte categorii ale ființei.

Ce-ar putea să fie substanța? Predicatele-substanță sînt acelea care pot oferi răspunsuri posibile la întrebarea „Ce este?"; dar o astfel de întrebare este prea vagă pentru a asigura o îndrumare certă. În Cartea a V-a (Δ) din *Metafizica,* Aristotel oferă niște precizări: „... substanța este luată în două sensuri: în sensul de subiect ultim, care nu mai e afirmat despre nici un altul, și apoi în sensul de ceea ce constituie specificul unui lucru concret, dar poate fi totuși separat".[17] Cel de-al doilea mod în care lucrurile sînt denumite substanțe alătură două noțiuni frecvent folosite de Aristotel în reflecțiile sale asupra întrebării „Ce este?": o substanță este „acel cutare-sau-cutare" (în traducerea lui Șt. Bezdechi, „specific" — n.t.), și este „separabilă".

„Acest cutare-sau-cutare" traduce cuvîntul grecesc *tode ti,* o formulă neconvențională, pe care Aristotel o lămurește aici. Poate că ideea lui ar putea fi explicată în felul următor. Substanțele sînt lucruri la care ne putem

referi utilizînd unele expresii demonstrative de forma „*acest* cutare-sau-cutare"; ele sînt lucruri ce pot fi deosebite, identificate, individualizate. Socrate, de pildă, este un exemplu de „acest cutare-și-cutare", deoarece el este *acest om* — un individ pe care îl putem distinge și îl putem identifica.

Dar ce se poate spune despre, să zicem, culoarea pielii lui Socrate sau despre paloarea sa? Putem oare să ne referim la ea prin formula „*această* paloare"? Nu este cumva această paloare ceva pe care noi putem să-l identificăm și să-l reidentificăm? Aristotel afirmă că „un alb anumit este în subiectul corp (căci orice culoare este un corp)"[18], dar se pare că printr-un „alb anumit" el vrea să spună „această paloare", o instanță individuală a calității de a fi palid. Dar, dacă paloarea este un lucru *individual*, nu urmează de aici că ea este substanță: substanțele nu sînt doar cazuri ale „cutărui sau cutărui lucru"; ele sînt de asemenea „separabile". Ce înseamnă aici separabilitate?

Pur și simplu Socrate poate exista și fără paloarea sa (deoarece el poate să se bronzeze și astfel va înceta să mai fie palid); însă paloarea lui Socrate nu poate exista fără Socrate. Cu siguranță, asta ar fi în parte ceea ce vrea să spună Aristotel prin separabilitate, dar poate că ea nu este o descriere completă, cel puțin dintr-un motiv: Socrate nu poate exista dacă e lipsit de *toate* colorațiile — el poate să înceteze de a mai fi palid, dar nu poate înceta de a mai fi colorat; el poate să fie separat de paloarea sa, dar este în pericol de a fi *in*separabil de culoare ca atare.

Trebuie să ne referim din nou la expunerea lui Aristotel despre ambiguitatea ființei. Unele lucruri, am văzut, sînt parazitare pentru altele; pentru ca ele să existe, e necesar ca *alte* existențe să fie legate într-un mod oarecare de ele. Am putea lega parazitismul și separarea în felul următor: un lucru este separabil dacă *nu* este parazitar.

Atunci, Socrate ar putea fi separabil — nu doar separabil de paloarea sa, ci separabil în mod absolut —, deoarece, pentru ca Socrate să existe, nu este necesar ca paloarea sa — sau orice alt lucru — să se modifice într-un anumit fel: paloarea lui Socrate nu este separabilă, nu doar din cauză că nu poate exista decît dacă există Socrate, ci, deoarece, pentru ca ea să existe, trebuie ca un *alt* lucru — Socrate — să fie palid.

Acum sîntem în măsură să oferim o descriere a ceea trebuie să fie substanța: un lucru este substanță dacă este *atît* un obiect individual (un „cutare-și-cutare", ceva capabil de a fi desemnat de o formulă demonstrativă), *cît și* un obiect separabil (ceva ce nu este parazitar, un lucru a cărui existență nu constituie subiectul faptului de a fi modificat al *altui* obiect).

În sfîrșit, putem acum să ne întoarcem la veșnica întrebare a lui Aristotel: Care lucruri sînt în definitiv substanțe? Nu trebuie să ne așteptăm la un răspuns simplu și imperios din partea lui Aristotel (în definitiv, el spune că întrebarea se complică în mod continuu), iar propriile sale eforturi de a da un răspuns sînt de fapt ezitante și dificil de înțeles. Cîteva lucruri reies destul de clar. După cum crede Aristotel, predecesorii lui au răspuns fără rezerve în feluri diferite la întrebare. Unii au susținut că materialele — aurul, carnea, pămîntul, apa — sînt substanțe (el îi avea în vedere în primul rînd pe filozofii greci timpurii care și-au concentrat atenția asupra constituenților materiali ai lucrurilor). Alții au susținut că *părțile* ultime ale lucrurilor obișnuite sînt substanțe (Aristotel se referea la atomiștii antici, pentru care entitățile de bază erau corpusculi microscopici). În plus, alți gînditori au presupus că *numerele* sînt substanțe (pitagoreii și unii dintre discipolii lui Platon aparțineau acestei categorii). În cele din urmă, unii au ales entitățile abstracte sau *universaliile*

pentru a reprezenta substanțele (doctrina Formelor a lui Platon este un exemplu al unei astfel de teorii).

Aristotel a respins toate aceste puncte de vedere. „E învederat că cea mai mare parte din lucrurile ce par a fi substanțe sînt numai potențe. Astfel sînt părțile viețuitoarelor [...] tot așa ca Pămîntul și Focul și Aerul."[19] Am putea spune că, pentru ca să existe Pămîntul, e necesar ca anumite substanțe să aibă anumite puteri (în concepția lui Aristotel, ele trebuie să aibă puterea sau tendința de a se mișca înainte); iar pentru ca să existe focul, trebuie ca anumite substanțe să ardă, să încălzească și să aibă tendința de a urca. Cît despre părțile animalelor, „toate acestea sînt definite prin funcția lor: pentru fiecare acest lucru este adevărat doar dacă ea își îndeplinește propria funcție — de exemplu, pentru un ochi, dacă el poate să vadă — iar cea care nu poate asta este doar prin omonimie (de exemplu, un ochi mort sau unul făcut din piatră)."[20] Un ochi este ceva ce poate vedea; pentru ca ochii să existe, este necesar ca animalele să fie capabile să vadă.

Numerele sînt complet non-substanțiale. Numărul trei există în măsura în care există grupuri de cîte trei lucruri. Numerele sînt esențialmente numere de lucruri, și, deși numărul zece nu este identic cu nici un grup de cîte zece obiecte, totuși existența sa constă în mod precis din faptul de a fi un astfel de grup sau mulțime de cîte zece substanțe.

Aristotel și-a sacrificat marea parte a efortului său polemic celei de a patra concepții asupra substanței. Teoria Formelor a lui Platon era, categoric, cea mai elaborată teorie ontologică familiară lui Aristotel, fiind cea de care Aristotel s-a lovit continuu în anii petrecuți la Academie. Argumentele lui Aristotel contra ei au fost prezentate pentru prima dată într-un tratat special numit *Despre idei*, păstrat doar fragmentar. El a revenit de mai

multe ori asupra disputei, astfel încît a creat un vast și variat etalaj de considerații împotriva teoriei. În plus, el a oferit un grup de argumente mai generale împotriva oricărei teorii posibile care va lua universalele ca substanțe.

Aristotel a susținut că pentru a exista albiciune e necesar ca anumite substanțe să fie albe. Platon, din contră, afirma că pentru ca o substanță să fie albă, trebuie ca ea să participe la albiciune. În opinia lui Aristotel, *lucrurile* albe sînt anterioare *albiciunii*, deoarece existența albiciunii este pur și simplu un fapt al existenței lucrurilor albe. În concepția lui Platon, *albiciunea* este anterioară *lucrurilor* albe, deoarece existența lucrurilor albe este pur și simplu un fapt al participării lor la albiciune. Argumentele lui Aristotel împotriva platonismului necesită o investigare amănunțită; multe dintre ele sînt puternice, dar este bine să amintim că ele nu i-au convins deloc pe platonicienii hotărîți.

Dacă platonismul dispare, ce rămîne? Ce sînt substanțele lui Aristotel? Răspunsul ține foarte mult de simțul comun. Exemplele prime și cele mai evidente de substanțe sînt plantele și animalele; la acestea putem adăuga și alte corpuri naturale (de pildă, soarele, luna și stelele) și poate și alte artefacte (mesele, scaunele, oalele și cratițele). În general, lucrurile perceptibile — obiectele materiale de mărime mijlocie — constituie furnitura primară a lumii aristotelice; este demn de remarcat că el își pune adesea problema ontologică întrebîndu-se dacă mai există substanțe *în afară de* cele perceptibile. În concepția lui Aristotel, acestea sînt realitățile fundamentale și lucrurile de care se preocupă în primul rînd știința.

11
Schimbarea

Putem spune ceva mai mult în termeni filozofici generali despre aceste obiecte materiale medii care sînt substanțele principale în lumea lui Aristotel? Una dintre cele mai importante caracteristici ale lor este faptul că *se schimbă*. Spre deosebire de Formele platoniciene care există pentru totdeauna și care nu se alterează niciodată, substanțele lui Aristotel sînt în mare parte lucruri temporale, care suportă o varietate de moduri de alterare. În viziunea lui Aristotel, există patru tipuri de schimbări: un lucru se poate schimba în raport cu substanța, calitatea, cantitatea și locul. Schimbarea în raport cu substanța este venirea-întru-existență și ieșirea-din-existență, generarea și distrugerea; o astfel de schimbare are loc atunci cînd un om se naște și atunci cînd moare, cînd o statuie este făcută sau cînd este sfărîmată. Schimbarea în raport cu calitatea este alterarea: o plantă se alterează cînd înverzește în lumina soarelui sau cînd se ofilește la întuneric; o lumînare se alterează cînd se înmoaie la căldură sau cînd se întărește la rece. Schimbarea în raport cu cantitatea este creșterea și diminuarea; obiectele naturale încep în mod obișnuit prin a crește și sfîrșesc prin a se diminua. În cele din urmă, schimbarea în raport cu locul este mișcarea.

O mare parte a *Fizicii* este dedicată studiului schimbării în diferitele ei forme, deoarece *Fizica* studiază fondul filozofic al științei naturale, iar „natura este principiu al mișcării și schimbării"[1], astfel că „au natură toate cîte au un astfel de principiu".[2] Obiectul de studiu al științei

naturale constă în lucrurile care se mișcă și care se schimbă. Predecesorii lui Aristotel au fost nedumeriți de fenomenul schimbării: Heraclit credea că schimbarea este perpetuă și esențială pentru lumea reală; Parmenide a negat posibilitatea reală a devenirii-întru-existență și deci a oricărei schimbări; Platon a dovedit că lumea obișnuită aflată în schimbare nu poate constitui subiect al cunoașterii științifice.

În prima carte a *Fizicii*, Aristotel arată că orice schimbare implică trei lucruri: starea *de unde* purcede schimbarea, starea *spre care* se îndreaptă ea și obiectul care persistă de-a lungul schimbării. În Cartea a V-a, explicația este puțin mai amplă: „Dar, mai întîi este ceva care pune în mișcare, este apoi și ceva care se mișcă; pe lîngă asta, există ceva în care mișcarea se face, anume timpul și, pe lîngă aceasta, este lucrul de la care vine și către care se îndreaptă, pentru că orice mișcare duce de la un lucru spre alt lucru. Într-adevăr, este altceva lucrul pus în mișcare mai întîi, și lucrul care se mișcă, și lucrul din care se mișcă, cum sînt, de pildă, lemnul, caldul și recele."[3] Cînd un buștean se încălzește, el se schimbă *de la* o stare de răcire și trece *la* o stare de încălzire; iar bușteanul însuși se păstrează de-a lungul schimbării.

Trebuie admis faptul că în orice schimbare există o stare inițială și o stare finală și că ele trebuie să fie distincte, căci altfel nu va avea loc nici o schimbare. (Un obiect poate să se schimbe din alb în negru și apoi din nou în alb; dacă însă culorile sale sînt aceleași *de-a lungul* unei perioade date, atunci el nu și-a schimbat culoarea în acest răstimp.) Iar în cazurile de schimbare calitativă, de schimbare cantitativă și de locomoție este evident că trebuie să existe un subiect care să se păstreze pe parcursul schimbării. „Nu există mișcare în afara lucrurilor"[4]; iar, pentru ca un lucru să se schimbe, el trebuie să-și păstreze identitatea,

în timp ce sub anumite aspecte se alterează — în mărime, în calitate, în poziție. Dar ce se poate spune despre schimbarea în raport cu substanța? Cum se încadrează ea în analiza lui Aristotel?

Este normal să sugerăm faptul că cele două stări finale, în cazul generării și al distrugerii, sînt non-existența și existența. Cînd Socrate se naște, se schimbă *de la* o stare de non-existență *la* una de existență, iar el se păstrează de-a lungul schimbării. (În cazul distrugerii, cele două stări finale sînt în ordine inversă.) Dar, după cîteva clipe de gîndire, ne dăm seama imediat de absurditatea acestei idei. Socrate nu persistă *pe parcursul* generării sale și nici nu se păstrează *de-a lungul* distrugerii sale, deoarece aceste două schimbări marchează începutul și sfîrșitul existenței sale.

În acest punct, Aristotel observă că substanțele — corpurile materiale — sînt, într-un anumit sens, *compuse*. O casă, de exemplu, constă din cărămizi și lemnărie, dispuse într-o anumită structură; o statuie constă din marmură sau bronz cioplit sau distribuit într-o anumită formă; un animal constă din țesuturi (carne, sînge și celelalte) organizate după anumite principii. Așadar, toate substanțele constau din două „părți", din material și din structură, pe care Aristotel le numește de obicei, „materie" și „formă". Materia și forma nu sînt componentele fizice ale substanțelor: nu se poate tăia o statuie de bronz în două bucăți separate, în bronzul și în forma sa. Materia și forma sînt mai degrabă părțile *logice* ale substanțelor: o descriere a ceea ce sînt substanțele necesită menționarea atît a materiei, cît și a structurii lor. Nu trebuie să ne imaginăm materia ca pe un fel de aspect fizic al substanței, iar forma ca pe un adaos non-fizic: atît materialul, cît și structura sînt aspecte ale obiectului fizic unitar.

Putem observa acum că „dacă va exista un proces de devenire [...], atunci va trebui ca ceva să provină din

ceva, căci în mod permanent obiectul provenit astfel va trebui să fie divizibil, și ca o parte din el să fie cutare lucru, iar cealaltă parte cutare alt lucru, adică o parte să consiste din materie, iar cealaltă din formă".[5] Și

[...] faptul că și substanțele [...] se spune că vin dintr-un subiect este evident. Într-adevăr, totdeauna există ceva care constituie subiectul, din care devine ceea ce se naște, cum sînt plantele și animalele din sămînță. Iar lucrurile care devin se fac în chip absolut unele prin transformare, cum este statuia din bronz, iar altele prin adăugare, cum sînt lucrurile care cresc; altele, prin reducere, cum este statuia lui Hermes din piatră; altele, prin compunere, cum este casa...[6]

Cînd o statuie ia ființă sau este făcută, obiectul care se păstrează nu este statuia însăși, ci materialul statuii, bronzul sau marmura; iar stările-finale sînt cele de „a fi in-formată", sau de „a fi formată". Cînd un om se naște, ceea ce persistă este materialul, nu omul; iar materialul este întîi (în sămînță) non-uman, iar apoi uman.

O atare explicație asupra naturii schimbării are marele avantaj că îi permite lui Aristotel să depășească multe dintre dificultățile legate de schimbare pe care le-au întîmpinat predecesorii săi. Ea nu este însă absolut irefutabilă. Toma d'Aquino, unul dintre criticii cei mai înțelegători ai lui Aristotel, a observat că teoria sa exclude posibilitatea creației. La Toma d'Aquino, Dumnezeu a creat lumea *din nimic*; lumea ia ființă, aceasta fiind o schimbare substanțială — însă nici un fel de materie pre-existentă nu avea vreo formă impusă asupra ei, deoarece nu exista nici o materie pre-existentă. Dacă te gîndești doar la lumea sublunară, spune Toma d'Aquino, poți fi tentat să accepți analiza asupra schimbării făcută de Aristotel. Dar dacă îți îndrepți privirea mai departe, vei vedea că nu *toate* schimbările se potrivesc cu această analiză. Indiferent dacă sîntem de acord sau nu cu teologia lui Toma

d'Aquino, putem accepta logica sa, pentru că nu dorim să eliminăm pe considerente pur logice posibilitatea reală a creației. (Teoria cosmologică modernă a creației constante de particule nu este eronată *din punct de vedere logic*.) Dar, faptul că explicația lui Aristotel cu privire la schimbare este restrictivă nu impietează teoria sa despre știință, deoarece ea vizează în primul rînd obiectele ordinare, sublunare, trecătoare.

Strict vorbind, cele de mai sus nu constituie explicația aristotelică asupra schimbării propriu-zise, ci mai degrabă descrierea pre-condițiilor schimbării. În orice caz, în Cartea a III-a a *Fizicii*, Aristotel pune întrebarea „Ce este schimbarea?", prevăzînd un răspuns destinat să completeze argumentația din Cartea I. Răspunsul său este următorul: „entelehia[7] lucrurilor care există potențial este mișcarea".[8] (Propoziția este menționată adeseori ca definiție a *mișcării*. „Mișcare" înseamnă „schimbarea locului", „locomoție". Cuvîntul folosit de Aristotel este *kinēsis*: deși sensul termenului este redus uneori la „locomoție", el înseamnă în general „schimbare", iar în Cartea a III-a din *Fizica*, el are un astfel de înțeles general.) Criticii lui Aristotel au insistat asupra acestei propoziții, considerînd că ea ilustrează obscurantismul său impunător. Merită așadar să facem un scurt comentariu asupra ei.

Termenii „actualitate" și „potențialitate" formează un cuplu omniprezent în tratatele lui Aristotel. Ei sînt folosiți pentru a marca diferența dintre ceva care este „cutare-sau-cutare" în mod actual, efectiv, și ceva care este „cutare-sau-cutare" în mod potențial, între, să zicem, un zidar care întinde mortarul peste cărămizi și cineva care nu face asta, dar are îndemînarea și capacitatea necesare pentru a o face. Una este a avea o capacitate, altceva înseamnă a o exercita; una este a avea potențialitate, altceva este a o „actualiza". Aristotel face o sumă de afirmații cu privire la distincția dintre actualitate și potențialitate,

unele dintre ele fiind pătrunzătoare, altele îndoielnice. De exemplu, el susține că „Pentru orice potență[9] [...], actul[10] este anterior atît după noțiune, cît și după substanță, iar după timp actul este, într-un fel, anterior potenței, iar în alt fel nu."[11] Primul punct este adevărat: definind o potențialitate, trebuie să specificăm *pentru* ce este ea, iar astfel definim o actualitate (a fi constructor înseamnă *a fi capabil de a clădi*, a fi vizibil înseamnă *a putea fi văzut*). Deoarece propoziția contrară nu este adevărată (actualitatea nu presupune în același fel potențialitatea), o actualitate este anterioară în definiție potențialității sale corelate. Dar afirmația că actualitatea este anterioară în timp potențialității este mai puțin plauzibilă. Aristotel vrea să spună că, înainte de a putea să existe orice „cutare-sau-cutare" potențiali, trebuie să existe „cutare-sau-cutare" actuali — înainte de a putea exista orice om potențial (adică orice material care ar putea deveni om), trebuie să existe oameni actuali. Astfel, el spune că „pentru a trece de la un lucru potențial la un lucru actual este nevoie totdeauna de un lucru care există deja în act. Astfel, omul actualizat provine dintr-un om, iar omul cult[12] tot dintr-un om cult; mereu avem intervenția unui prim mișcător[13], iar mișcătorul există deja în [cutare-sau-cutare] act."[14] Ideea principală pare să fie aceea că a face ceva să fie „cutare-sau-cutare" este o problemă de a-i transmite un anumit caracter — putem transmite doar ceea ce posedăm noi înșine. Pentru ca un om să devină muzician, trebuie ca altcineva să-l *facă* muzician; din pricina faptului că acest agent transmite „proprietatea de a fi muzician" („muzicalitatea"), e necesar ca el însuși să fie muzician în mod actual. Argumentul este ingenios; dar, în realitate, cauzalitatea nu necesită transmiterea și în mod normal nici nu este o problemă de transmitere.

Explicația schimbării dată de Aristotel face apel la actualitate și la potențialitate. De ce la actualitate și la

potențialitate? Răspunsul apare pe parcursul argumentării lui Aristotel: potențialitatea este cea care *trebuie schimbată*. În locul propoziției confuze a lui Aristotel „schimbarea este actualitatea potențialului *qua* potențial"[15], putem scrie: „schimbarea este actualitatea schimbabilului *qua* schimbabil". Se poate presupune că acum ea explică ce înseamnă pentru un lucru faptul de a se schimba: dacă înlocuim substantivele abstracte „schimbare" și „actualitate" prin verbe, putem să-l parafrazăm pe Aristotel după cum urmează: „Ceva este pe cale de a se schimba dacă posedă capacitatea de a se schimba și dacă își exercită această capacitate." Parafraza reduce mult neclaritatea analizei lui Aristotel, dar se pare că o și banalizează. Totuși, poate că el nu intenționa să ofere o definiție lămuritoare asupra schimbării, ci mai degrabă să realizeze ceea ce și-a propus în legătură cu acel tip de actualitate implicată în schimbare. El credea că unele actualități sînt incompatibile cu potențialitățile lor corelate. Ceea ce *este* alb nu poate *deveni* alb. Dacă o suprafață este *în mod efectiv* albă, ea nu poate fi *în mod potențial* albă. Înainte de a fi vopsit în alb, tavanul este în mod potențial alb fără a fi încă în mod actual alb; după ce a fost vopsit, el este în mod actual alb, însă nu mai este în mod potențial alb. Alte actualități sînt altfel: a fi în mod actual „cutare-sau-cutare" este pe deplin compatibil cu a fi încă „cutare-sau-cutare" în mod potențial. Atît timp cît eu fumez în mod efectiv (actual) o pipă, eu sînt capabil încontinuu de a fuma o pipă (altfel nu aș fi putut continua să o fumez). Atunci cînd un alergător la cursa cu obstacole sare peste ele, el este capabil tot timpul de a sări peste obstacole (altfel nu ar mai ajunge niciodată la capăt). Punctul central al discuției lui Aristotel asupra schimbării este faptul că schimbările sînt actualități de ultimul tip: cît timp ele se schimbă efectiv, obiectul este mereu capabil de schimbare;

căci, dacă el ar înceta să fie capabil de schimbare, astfel ar înceta în realitate să se mai schimbe.

Aristotel avea mult mai multe de spus în ceea ce privește schimbarea. Ea are loc în spațiu și în timp, astfel că *Fizica* prevede teorii complicate despre natura timpului, a spațiului și a spațiului liber. Din cauză că ele sînt divizibile la infinit, Aristotel analizează noțiunea de infinit. De asemenea, el discută o sumă de probleme particulare ce privesc relația mișcării cu timpul, inclusiv o scurtă tratare a celebrelor paradoxuri ale lui Zenon asupra mișcării.

Diferitele eseuri ce formează *Fizica* sînt unele dintre cele mai finisate lucrări ce s-au păstrat de la Aristotel; cu toate că subiectul lor este spinos și conduce uneori la dificile pasaje argumentative, structura și scopul lor este adeseori destul de clar. *Fizica*, după părerea mea, este unul dintre textele cele mai indicate pentru inițierea în lectura lui Aristotel.

12
Cauzele

Obiectele materiale se schimbă, iar schimbările lor sînt cauzate de ceva. Lumea oamenilor de știință este populată cu cauze, iar cunoașterea științifică, așa cum am văzut deja, reclamă capacitatea de a determina cauzele și de a da explicații. Ne-am putea aștepta ca tratatele științifice ale lui Aristotel să abunde în declarații și explicații cauzale, iar eseurile sale filozofice să conțină cîteva descrieri ale naturii cauzalității și explicației. Nici una dintre speranțele noastre nu ne este înșelată.

Nucleul central al desfășurării explicației este doctrina „celor patru cauze". Redăm mai jos scurta sa expunere a acestei doctrine:

Într-un fel, cauza se numește lucrul din care se face ceva fiind în el, așa cum este bronzul pentru statuie și argintul pentru cupă, ca și genurile acestora; iar în alt fel, cauza este forma și modelul, adică definiția a ceea ce este[1] și genurile acestuia, așa cum este bunăoară raportul lui doi față de unu în octavă și, în general, numărul și părțile în definiție. În alt sens, cauza este lucrul din care pornește primul început al mișcării sau al repausului. Așa cum este cauză cel care propune o hotărîre și cum este tatăl pentru fiu, și, în general, cauză cum este cel care face lucrul și cel care schimbă lucrul schimbat. Încă mai este și scopul cauză, adică lucrul pentru care se face ceva, cum este sănătatea cauză pentru plimbare. Căci pentru ce se plimbă? Zicem că se plimbă ca să fie sănătos, și așa zicînd socotim că arătăm cauza. Mai sînt cauze și cele care cînd sînt de un alt lucru, sînt între acest lucru și scop, cum sînt pentru sănătate slăbiciunea sau purgația, drogurile și instrumentele, căci toate

sînt în vederea scopului, dar nu se deosebesc între ele decît ca fiind unele acțiuni, iar altele, instrumente.[2]

Aristotel ne spune că lucrurile se numesc „cauze" în patru moduri diferite, dar exemplificările sale sînt scurte și enigmatice. Să luăm primul exemplu: „bronzul statuii". E greu de crezut că Aristotel ar vrea să spună că bronzul explică statuia, sau că este cauza ei, deoarece așa ceva este fără sens. Dar ce *vrea* să spună aici? Primul lucru pe care îl observăm este faptul că, în concepția lui Aristotel, a întreba despre o cauză înseamnă a căuta „motivul-pentru-care", înseamnă a întreba *de ce* este ceva astfel. O întrebare de forma „De ce?" necesită un răspuns de forma „Pentru că"; astfel, propozițiile care se referă la cauze pot fi totdeauna în forma „X deoarece Y".

În al doilea rînd, Aristotel spune că „motivul-pentru-care" este totdeauna gîndit în felul următor: „De ce un lucru este predicatul altuia?[3] [...] De pildă, de ce tună? Asta înseamnă că te întrebi: de ce se aude un zgomot în nori? Ceea ce se reduce la a întreba de ce unui lucru îi revine ca predicat un alt lucru deosebit? Tot așa cum ai întreba: de ce cutare lucruri, să zicem cărămizi și pietre, constituie o casă?"[4] De cîte ori vedem o casă, ne întrebăm de ce *ea este așa*, de ce cutare-sau-cutare este așa-și-pe-dincolo. Asta înseamnă a spune că faptul pe care încercăm să-l explicăm poate fi exprimat într-o propoziție simplă de tip subiect-predicat: S este P. Întrebarea pe care o punem este: De ce S este P? Iar răspunsul poate fi sub forma: S este P deoarece Y. (Putem să ne întrebăm nu doar de ce păsările de baltă au membrană palmară, ci și de ce există de fapt păsări de baltă; și dacă prin prima întrebare se întreabă „Din ce pricină un lucru aparține altuia?", se pare că ultima se referă la *un* singur lucru, adică la păsările de baltă. Aristotel răspunde la această chestiune apelînd la separarea substanței în materie și

formă, făcută tot de el: a întreba de ce există păsări de baltă înseamnă a întreba de ce țesuturile animalelor au uneori cutare sau cutare formă, iar asta înseamnă a întreba: „Din ce cauză un lucru aparține altui lucru?")

În cele din urmă, Aristotel spune: „Cauza este termenul mediu"[5]; a întreba de ce S este P înseamnă, ca să spunem așa, a căuta o legătură între S și P. „De ce S este P?" —„Din cauza lui M". Mai exact: „S este P, deoarece S este M, iar M este P." De ce au vacile mai multe stomacuri? Deoarece ele sînt rumegătoare și rumegătoarele au mai multe stomacuri. Nu toate explicațiile trebuie să aibă neapărat această formă specifică: Aristotel susține însă că toate explicațiile *pot* fi formulate astfel și că forma arată natura legăturilor cauzale mult mai clar.

Această descriere a propozițiilor explicative ne permite să vedem modul în care noțiunea aristotelică de explicație este integrată în logica sa și felul în care cauzele, care sînt obiectele prime ale căutării omului de știință, pot fi exprimate în cadrul sistemului axiomatic ce reprezintă produsul final al cercetării. (Chiar și deducția din interiorul sistemului va fi, strict vorbind, de forma: S este M; M este P; deci S este P. Ea va reflecta perfect structura propozițiilor explicative.) Mai mult, sîntem acum mult mai bine înzestrați pentru a înțelege doctrina celor „patru cauze".

„Constituentul din care ceva ia ființă", primul fel de cauză la Aristotel, este numit în mod uzual de comentatorii lui „cauză ca materie" și „cauză materială". Exemplul „bronzul statuii" este o formă eliptică pentru exprimarea de tipul: „statuia este cutare-și-cutare, deoarece statuia este din bronz, iar lucrurile din bronz sînt cutare-și-cutare". (Putem înlocui pe „cutare-sau-cutare" prin „maleabil", „brun", „greu", „acoperit cu verde-gri" etc.) Termenul mediu „făcut din bronz" exprimă pentru statuie cauza faptului de a fi, de pildă, maleabilă; și pentru că bronzul

este materialul constitutiv al statuii, cauza este aici cauză „materială".

Al doilea tip de cauză la Aristotel, „forma și modelul", este îndeobște cunoscut sub numele de cauză „formală". Exemplul este și aici neclar. Să considerăm în schimb următorul exemplu: „natura lucrului și cauza sînt identice; chestiunea « ce este eclipsa? » și răspunsul ei « întunecarea Lunii prin interpunerea Pămîntului » sînt identice cu chestiunea « care este cauza eclipsei? » sau « de ce Luna are o eclipsă? » și răspunsul « din cauza lipsei luminii prin interpunerea Pămîntului »".[6] Luna este eclipsată pentru că ea este lipsită de lumină, fiind ecranată prin interpunerea Pămîntului, iar lucrurile private de lumină prin interpunere sînt eclipsate. Aici termenul mediu „lipsit de lumină prin interpunere" explică de ce eclipsa are loc; iar el determină forma sau esența unei eclipse — el spune ce este de fapt o eclipsă.

Noi înșine tindem să asociem foarte lesne noțiunea de cauzalitate cu acțiunea unui obiect asupra altuia — cu împingerea și cu tragerea. Poate cititorii moderni se simt mai familiarizați cu cel de al treilea tip de cauză, care este numită uzual „cauza eficientă" sau „cauza motrice". Cel puțin exemplele lui Aristotel au caracteristici pe care în prezent le asociem strîns cu ideea de cauzalitate. Deci, exemplele par să ne sugereze că toate cauzele eficiente sînt *diferite* de obiectele asupra cărora acționează (tatăl este diferit de fiu, în timp ce bronzul nu este diferit de statuie) și că toate cauzele *preced* efectele lor (omul care deliberează o face înainte de a acționa, în timp ce ecranarea nu are loc înaintea eclipsei).

Aristotel nu consideră cauzele eficiente ca fiind radical diferite de cele materiale și formale. În plus, el susține că nu întotdeauna cauzele eficiente preced efectele lor — într-adevăr, ca model el consideră simultaneitatea cauzei

și a efectului. Exemplul său, „tatăl copilului", poate fi dezvoltat astfel: „Copilul este cîrn pentru că are un tată cîrn și copiii cu tați cîrni sînt cîrni". Aici, cauza *a avea un tată cu nasul cîrn* nu precede efectul. În altă parte găsim exemple de cauze antecedente: „« Pentru ce a izbucnit războiul dintre atenieni și perși? » înseamnă: « Care a fost cauza că atenienii au fost tîrîți în război? » Răspunsul este: « Pentru că atenienii au atacat, împreună cu eretrienii, cetatea Sardes. »"[7]

Aristotel numește cea de a patra cauză „în interesul cui", „pentru ce" și „scopul". Ea este îndeobște cunoscută sub numele de cauză „finală" (*finis* este termenul latin pentru „sfîrșit" sau „scop"). Modul obișnuit de a exprima cauzele, așa cum arată chiar Aristotel, este prin folosirea locuțiunii conjuncționale „cu scopul de a": „El se plimbă cu scopul a fi sănătos". Cauzele finale sînt în mai multe sensuri ciudate: în primul rînd, nu se exprimă lesne în termeni de „pentru-cine" — „cu scopul de a" nu se redă ușor cu „pentru". În al doilea rînd, ele par să se potrivească unui număr foarte mic de cauze, adică acțiunilor umane intenționale (deoarece „cu scopul de a" exprimă o intenție și doar acțiunile umane sînt intenționale). În al treilea rînd, ele par că sînt posterioare efectelor (sănătatea, care cauzează, chipurile, plimbarea, survine *după* plimbare). În al patrulea rînd, ele pot fi eficace fără nici măcar să existe (sănătatea poate să-l facă pe om să se plimbe fără ca ea să existe — poate că omul este prea îmbătrînit pentru a mai putea deveni sănătos, sau s-ar putea ca el să fie călcat de un autobuz în cursul promenadelor sale).

Cea de a treia și cea de a patra curiozitate sînt și cele mai puțin dificile. Aristotel recunoaște explicit că orice cauză finală urmează efectelor sale și admite implicit cazurile în care o cauză finală este eficace, dar inexistentă — nici un punct nu i se pare aici neobișnuit. Cea de a doua

curiozitate este mult mai importantă. Aristotel nu crede că toate cauzele finale sînt potrivite doar comportării intenționale; din contră, sfera principală în care se exercită cauzele finale este aceea a naturii — a lumii animale și vegetale. Voi reveni asupra ei într-un capitol următor. Prima curiozitate necesită aici un comentariu.

Cum se încadrează cauzele finale în explicația lui Aristotel asupra structurii propozițiilor explicative? O ilustrare favorită a cauzei finale este exprimată concis astfel: „Pentru ce am construit o casă? Pentru a pune la adăpost avutul."[8] Putem extinde explicația după cum urmează: casele au acoperiș pentru ca ele să fie adăpost pentru avuturi, iar adăposturile pentru bunuri sînt acoperite. Aici, „adăposturi pentru bunuri" este termenul mediu, iar el exprimă cauza finală a caselor — el stabilește scopul faptului de a avea o casă. Dar un astfel de comentariu al exemplului dat de Aristotel ne îndepărtează de textul său, fiind foarte greu să oferim o lămurire asemănătoare pentru exemplul omului care merge la plimbare de dragul sănătății sale.

Adevărul este că nu orice cauză finală se încadrează ușor în structura restrînsă pe care o folosim, astfel că ar trebui să mai simplificăm puțin situația. „De ce S este P? — Pentru că M." În unele cazuri, relația lui M cu S și P va fi, ca mai sus, aceea că S este M și M este P. În alte cazuri, ea va fi mult mai complexă. În cazul cauzelor finale, M va explica de ce S este P, întrucît M este atît scopul lui S, cît și ceva ce trebuie îndeplinit prin intermediul lui P. „De ce se plimbă? — Pentru sănătate": ea este scopul, iar sănătatea se poate dobîndi prin plimbare. „De ce au rațele laba cu membrană palmară? — Pentru a înota": înotul este un scop al rațelor (adică este bine pentru rațe să înoate); iar înotul este înlesnit de labele cu membrane palmare.

Tratarea aristotelică a explicației cuprinde mult mai multe chestiuni decît distincția dintre cele patru cauze. Voi aminti alte două probleme: „Dar se întîmplă uneori că, datorită pluralității de sensuri ale cauzelor, multe sînt cauzele aceluiași lucru, dar nu ca accident, așa cum cauza statuii este și arta statuariei și bronzul; și aceasta nu sub alt raport, ci întrucît este [*qua*] statuie, dar nu amîndouă sînt în același fel, ci bronzul ca materie, iar arta statuariei ca punct de unde pleacă mișcarea."[9] Unul și același lucru poate avea mai multe cauze diferite. Există tentația de a interpreta „același lucru" într-un sens restrîns: statuia este grea, să zicem, pentru că este făcută din bronz; ea este în mărime naturală pentru că așa a făcut-o sculptorul. Cele două cauze nu sînt cauze ale exact aceleiași *trăsături* ale statuii, ci mai curînd cauze ale trăsăturilor aceleiași *statui*. Dar nu acesta este sensul dat de Aristotel; el susține mai degrabă că una și aceeași caracteristică a statuii poate avea două explicații diferite, conform celor două feluri de cauzalitate. Astfel, el susține că atunci „[...] cînd la un tunet stingerea focului în nori produce o șuierătură și un zgomot, totodată, cum spun pitagoreicii, tunetul are ca scop să amenințe pe osîndiții din Tartar pentru ca să-i înspăimînte".[10] În lucrările de biologie, el caută îndeobște cauzele duble din natură.

Aceasta nu este ușor. Evident, dacă Y explică X, atunci nu se mai poate presupune că și Z explică X; dacă Y descrie X, atunci X este descris, nemairămînînd nimic pentru a fi explicat prin Z. Este aproape totuna dacă Y și Z sînt tipuri diferite de cauze. Dacă noi credem că putem da o explicație adecvată, să zicem, comportamentului unui cîine, exclusiv în termeni mecanici (printr-o mulțime de cauze materiale și eficiente), atunci va trebui să respingem orice prezumptivă explicație ulterioară în termeni de

scopuri sau ținte ale animalului — o astfel de descriere nu ar mai explica nimic, de vreme ce totul este deja explicat.

Poate că Aristotel a vrut să zică ceva oarecum diferit de ceea ce spune: bronzul poate să fie, într-un anumit sens, cauză a faptului că statuia este grea; dar nu este întru totul corect ca doar el să explice greutatea statuii — trebuie să mai adăugăm o referință la sculptor, deoarece el poate foarte bine să creeze o statuie *ușoară* din bronz. Problema nu este că X ar putea fi explicat adecvat de Y și de asemenea de un Z diferit, ci mai curînd că o explicație adecvată a lui X necesită menționarea atît a lui Y, cît și a lui Z. O atare observație este justă, dar pare-se că nu este și remarca pe care ar fi făcut-o Aristotel.

În sfîrșit, să spunem cîte ceva și despre întîmplare. Unii dintre predecesorii lui Aristotel au pus multe fenomene naturale pe seama întîmplării. Aristotel respinge punctul lor de vedere. Dar mai lasă el vreo șansă întîmplării să se producă în natură? Cu siguranță, el crede că unele lucruri nu se întîmplă invariabil, ci doar pentru marea majoritate a cazurilor, identificînd „accidentalul" cu excepțiile de la ce se întîmplă de obicei. În majoritatea cazurilor, oamenii încărunțesc; dacă Socrate nu încărunțește, acesta este un accident, și poate avea loc din întîmplare. „[...] E limpede că nu există o știință al cărei obiect să fie accidentul, căci obiectul oricărei științe este sau ceea ce are un caracter permanent sau ceea ce are loc în mai multe cazuri. Căci, dacă obiectul științei n-ar întruni această calitate, cum ar putea-o învăța sau preda?"[11]

Așadar, în concepția lui Aristotel *există* fenomene accidentale în natură, dar ele nu constituie subiect al cunoașterii — adică ele nu pot fi parte a vreunei științe mai evoluate. Deduce Aristotel cumva de aici că lumea este într-o oarecare măsură nedeterminată, că nu toate evenimentele sînt legate laolaltă prin dependența cauzală? Nu

o face în mod explicit; într-adevăr, el înclină să afirme că excepțiile de la regularitatea naturală survin din pricina (și pot fi explicate în termenii) particularităților ce privesc lucrul în chestiune. Așadar, fenomenele accidentale au, sau cel puțin pot avea, cauze. Aristotel nu admite, sau nu ar trebui să admită în lumea sa, evenimente întîmplătoare sau acauzale. El consimte însă că nu toate evenimentele se supun cunoașterii științifice, deoarece nu orice eveniment manifestă tipul de regularitate cerut de știință.

13
Empirismul

Cum putem dobîndi cunoașterea ce trebuie incorporată în științele sistematice euclidiene? Cum putem intra în contact cu substanțele care constituie lumea reală? Cum putem înregistra schimbările ei? Cum le putem dezvălui cauzele și cum putem să le revelăm explicațiile? Logica deductivă nu este un mijloc de descoperire a faptelor despre lume: silogistica lui Aristotel prevede un sistem în cadrul căruia cunoașterea poate fi articulată; cu toate acestea, logica nu este, în afară de situațiile incidentale, un instrument destinat descoperirii.

În concepția lui Áristotel, sursa ultimă a cunoașterii este percepția. Aristotel a fost un empirist radical, în ambele sensuri ale cuvîntului. În primul rînd, el susține că noțiunile sau conceptele cu care încercăm să pricepem realitatea sînt toate derivate în cele din urmă din percepție, „și, de aceea, nimeni nu poate să învețe sau să înțeleagă ceva fără senzație. De asemenea, atunci cînd reflectează asupra lor, e necesar s-o facă printr-o imagine."[1] În al doilea rînd, el crede că știința, sau cunoașterea, care este înțelegerea noastră asupra realității, este fundamental întemeiată pe observațiile perceptive. Aproape nimic surprinzător în asta: ca biolog, instrumentul de bază al cercetării lui Aristotel era percepția senzuală, fie a sa proprie, fie a altora. Ca ontolog, substanțele primare ale lui Aristotel erau obiectele perceptibile. Acordînd Formelor abstracte rolul hotărîtor în ontologia sa, Platon a fost obligat să considere că intelectul, mai curînd decît

percepția, este lumina ce scrutează realitatea. Așezînd lucrurile individuale sensibile în centrul atenției, Aristotel a considerat că flacăra călăuzitoare este percepția senzuală.

Percepția este sursa cunoașterii, dar nu cunoașterea însăși. Cum sînt transformate în cunoaștere științifică faptele date în percepție? Aristotel descrie procesul astfel:

> [Toate animalele] posedă de la natură facultatea de a deosebi, pe care o numim percepție.
>
> În timp ce facultatea de a percepe este sădită în toate animalele, la unele din ele se produce o imagine sensibilă care persistă, la altele nu. Acolo unde nu are loc o imagine persistentă, animalele nu au altă cunoaștere decît percepția. La animalele capabile să păstreze în suflet o urmă a percepției, mai observăm încă o deosebire, dacă imaginea persistentă s-a repetat: uneori, din imaginile persistente se produce o noțiune, alteori nu.
>
> Din percepție, așadar, ia naștere amintirea, cum numim imaginea persistentă; din amintirea care s-a repetat adesea se naște experiența, căci amintirile în număr mare duc la o experiență unitară. În sfîrșit, din experiență sau din orice general care persistă în suflet [...] rezultă principiul artei și științei.[2]

Noi percepem faptele particulare — că lucrul acesta, aici și acum, este cutare sau cutare (că Socrate, să zicem, acum încărunțește). Multe fapte pe care le percepem sînt asemănătoare — nu doar la Socrate, ci și la Callias, Platon, Nicomah și la alții se vede cum încărunțesc. Aceste obiecte ale percepției pătrund în minte și devin amintiri. Cînd posedăm o cantitate de amintiri similare, avem deja ceea ce Aristotel numește „experiență"; iar „experiența" este transformată în ceva apropiat cunoașterii cînd multitudinea faptelor particulare este, ca să spunem așa, comprimată într-un singur fapt general — faptul că, în mare majoritate, oamenii încărunțesc. (Am spus „ceva apropiat cunoașterii": cunoașterea însăși survine cînd pricepem

cauza încărunțirii — cînd învățăm că oamenii încărunțesc deoarece, să zicem, se usucă sursele pigmentației.) Pe scurt, cunoașterea se naște din percepție prin generalizare.

Toată chestiunea pare vulnerabilă în fața criticii. Întîi și întîi este foarte clar că majoritatea cunoașterii noastre *nu* este dobîndită în modul în care ne sugerează Aristotel. Noi nu avem nevoie în mod normal de o cantitate atît de mare de observații similare înainte de a trece la o judecată universală — eu mă întreb dacă Aristotel a observat hectocotilizația la mai mult de una sau două caracatițe, dar e sigur că el disecase un număr foarte mic de creveți înainte de a da descrierea generală a organelor lor interne. Povestea pe care ne-o spune el în legătură cu apariția cunoașterii generale din observații particulare poate să fie corectă în fond, dar desfășurarea ei mai trebuie perfecționată dacă vrem ca să constituie o expunere adecvată a procedeelor noastre reale.

În al doilea rînd, problema dezbătută de Aristotel va întîmpina dificultăți filozofice. Este într-adevăr percepția senzorială vrednică de încredere? Dacă este așa, cum putem argumenta aceasta? Cum putem deosebi iluzia de percepția pură? Sau, din nou, avem într-adevăr vreo justificare pentru a trece de la observații particulare la adevăruri generale? De unde putem ști că am făcut observații suficiente sau dacă observațiile noastre efective sînt o parte reprezentativă a cîmpului observațiilor posibile? Întrebări de acest fel au fost puse de filozofii de orientare sceptică timp de secole, astfel că ei au pus sub semnul întrebării încrederea lui Aristotel în percepție și generalizare.

Aristotel era destul de conștient de pericolul generalizărilor pripite; de exemplu, „pricina ignoranței celor care consideră aceasta este că, în timp ce diferențele dintre animale cu privire la copulație și procreație sînt multiple și neobișnuite, ei observă doar un număr mic de cazuri și

cred că lucrurile trebuie să fie la fel în toate cazurile".[3] Dar, la un nivel de generalitate mai ridicat, Aristotel nu a avut nimic de spus despre problemele ridicate de generalizare: aceste probleme — problemele „inducției", așa cum au fost numite ele mai tîrziu — nu s-au bucurat de o atenție filozofică specială decît după mult timp de la moartea lui Aristotel.

Aristotel avea ceva mai multe de spus în legătură cu problemele percepției. În tratatul său de psihologie *Despre suflet*, el remarcă în trecere că veridicitatea simțurilor variază în funcție de obiectele către care se direcționează.[4] Dacă ochii noștri văd că „Acesta este alb", atunci este foarte puțin probabil să greșească; dacă ei spun „Acel lucru alb pare să fie o margaretă", atunci există o șansă mai mare de a greși. Cartea a IV-a (Γ) a *Metafizicii* discută și respinge unele poziții sceptice. Dar remarcile din *Despre suflet* nu se sprijină pe argumente, iar răspunsul lui Aristotel dat scepticilor este (în ceea ce ne interesează pe noi aici) ceva mai mult decît o simplă dezaprobare brutală. El crede că punctele lor de vedere nu sînt susținute în mod serios: „De aici se vede limpede că nici un om nu se comportă astfel în realitate, nici chiar dintre cei care susțin această părere. Căci, ne întrebăm, de ce, de pildă, cutare merge spre Megara și nu se mulțumește să stea pe loc, închipuindu-și doar că merge acolo? De ce, de pildă, nu se aruncă dis-de-dimineață, cînd se ivește prilejul, într-o fîntînă sau într-o prăpastie, ci se vede cît de colo că se ferește să facă acest lucru?"[5] Și Aristotel se miră în mod batjocoritor cînd vede „pe unii bătîndu-și capul să știe dacă mărimea obiectelor și culorile lor sînt realmente așa cum se văd de departe sau de aproape sau dacă sînt așa cum li se înfățișează celor bolnavi sau celor sănătoși; dacă ceea ce i se pare omului bolnav îi pare mai greu decît celui

sănătos este într-adevăr mai greu, sau dacă e adevărat ceea ce iau drept ca atare oamenii în somn sau în stare de veghe".[6]

Fapt este că Aristotel nu a luat prea în serios îndoielile scepticilor referitoare la percepție, astfel că nu a acordat prea mare atenție neîncrederii sceptice în generalizare. Prin omisiunea lui Aristotel, filozofiei grecești tîrzii i s-a făcut un mare serviciu: problemele epistemologice au focalizat atenția stoicilor, epicurienilor și scepticilor.

14
Concepția despre lume a lui Aristotel

Aristotel a fost un neobosit colecționar de fapte; el a adunat o cantitate prodigioasă de informații detaliate dintr-o multitudine de subiecte. De asemenea, el avea o gîndire abstractă și idei filozofice cu o arie largă de răspîndire. Aceste două părți ale gîndirii sale nu au fost menținute izolate. Din contră, opera științifică a lui Aristotel și investigațiile sale filozofice formează împreună o perspectivă intelectuală unificată. Aristotel era un savant remarcabil și un filozof profund, însă el a excelat în primul rînd ca filozof-savant. Conform unui aforism antic, el era „un scrib al Naturii care și-a înmuiat penița în Gîndire".[1]

Scrierile sale filozofico-științifice sînt următoarele: *De generatione et corruptione (Despre generare și distrugere)*, *De caelo* (*Despre cer*), *Meteorologia*, *De anima (Despre suflet)*, colecția de scurte tratate psihologice cunoscută îndeobște sub numele de *Parva naturalia*, *De partibus animalium* (*Despre părțile animalelor*) și *De generatione animalium* (*Despre generarea animalelor*). Toate aceste tratate sînt științifice în sensul că se bazează pe cercetări empirice și tind să organizeze și să explice fenomenele observate. Ele sînt filozofice totodată pentru că sînt extrem de conștient scrise, bine gîndite și structurate sistematic, încercînd să ajungă la adevărul ascuns în lucruri.

Însuși Aristotel a indicat planul general al operei sale la începutul *Meteorologiei*.

Am tratat deja cauzele prime ale naturii și toate mișcările naturale [în *Fizica*], și, de asemenea, corpurile cerești, aranjate după căile lor superioare [în *De caelo*], numărul și natura elementelor materiale, transformările lor mutuale, generările și distrugerile în general [în *De generatione et corruptione*]. Partea acestui eseu, cea care rămîne a fi luată în considerație, conține ceea ce gînditorii timpurii numeau meteorologia [...] De vreme ce am tratat despre aceste subiecte, să vedem dacă putem da vreo descriere (în liniile pe care le-am trasat) animalelor și plantelor, atît în general cît și în particular; căci, o dată ce vom face asta, vom ajunge poate la îndeplinirea planului pe care îl propusesem noi înșine la început.[2]

Aristotel oferă o viziune clară asupra naturii realității. Există patru materiale constituente de bază ale lumii sublunare: pămîntul, aerul, focul și apa. Fiecare element este definit prin posesiunea a două din cele patru puteri primare ale calităților — umezeala, uscăciunea, răceala și căldura. Elementele au fiecare o mișcare naturală și un loc natural. Focul, dacă este lăsat singur, va urca și își va găsi locul la capătul cel mai de sus al cerului; pămîntul coboară în mod natural către centrul universului; aerul și apa își au locul între ele. Elementele pot acționa unele asupra altora și se pot schimba unele în altele. Astfel de interacțiuni sînt discutate în *De generatione et corruptione*; ceva foarte asemănător chimiei din zilele noastre se poate găsi în Cartea a IV-a a *Meteorologiei*.

Pămîntul are tendința să coboare, astfel că el este în mod natural în centrul universului. Deasupra pămîntului și a atmosferei sale se află luna, soarele, planetele și stelele fixe. Astronomia geocentrică a lui Aristotel, prin care corpurile cerești sînt asociate unor serii de sfere concentrice, nu era invenția sa. El nu era un astronom profesionist, ci a preluat opera contemporanilor săi, Eudoxos și Callipos. Tratatul său *De caelo* abordează astronomia abstractă. Problema principală discutată este aceea că

universul fizic este finit spațial, dar infinit temporal — o sferă imensă, dar limitată, ce există de la început și va exista pînă la sfîrșit.

În jurul pămîntului se află atmosfera. Pe savanții din Grecia veche i-au preocupat în mod deosebit evenimentele din lumea sublunară, iar Aristotel a urmat aceeași cale. *Meteorologia* studiază *ta meteōra*, ceea ce înseamnă literal „lucrurile ce stau prin aer": inițial, formula se referea la fenomene cum ar fi norii, tunetul, ploaia, zăpada, ceața, roua — mai simplu spus, vremea —, dar ea a fost extinsă cu ușurință pentru a cuprinde chestiuni pe care le putem include acum în cadrul astronomiei (meteoriți, comete, Calea Lactee, de exemplu) sau în cel al geografiei (rîuri, marea, munții etc.). *Meteorologia* lui Aristotel conține propriile sale explicații cu privire la astfel de fenomene variate. Lucrarea are o solidă bază empirică, dar ea este totodată puternic condiționată de teorie. Unitatea ei provine în mare parte din preponderența unei noțiuni, cea de „exalație". Aristotel susține că exalațiile, sau evaporările, sînt în mod constant generate de pămînt. Ele sînt de două feluri: fie umede sau aburite, fie uscate sau afumate. Acțiunea lor poate explica într-o manieră regulată majoritatea evenimentelor care au loc în atmosferă.

Și pe pămînt, cele mai importante obiecte de studiu sînt ființele și părțile lor. „Dintre părțile animalelor, unele sînt necompuse, adică cele ce se divid în părți uniforme (de exemplu, carnea în carne), altele sînt compuse, adică cele ce se divid în părți neuniforme (de exemplu, o mînă nu se divide în mîini, nici o față în fețe) [...] Toate părțile neuniforme sînt compuse din părți uniforme, de exemplu mîinile din carne, mușchi și oase."[3] Nu există o graniță bine delimitată între lucrurile vii și cele ne-vii; dar, deși lucrurile vii pot fi dispuse într-o anumită ierarhie — „o scară a naturii" pe care valoarea și complexitatea cresc —,

gradele ierarhiei nu sînt separate în mod riguros. Plantele se întrepătrund cu animalele inferioare; și de la ele pînă la om, care se află bineînțeles în fruntea ierarhiei, există o progresie continuă. Așa este lumea naturală. Ea continuă pentru totdeauna, dezvăluindu-și regularitatea constantă prin schimbarea continuă.

Mișcarea circulară, adică mișcarea cerurilor, [...] pare a fi eternă, deoarece mișcările ei și cele determinate de ea se nasc și există prin necesitate. Din cauză că toate cele ce se mișcă într-un cerc mișcă totdeauna altceva, mișcarea acestora trebuie să fie și ea circulară — de pildă, din cauză că mișcarea cea mai de sus este circulară, și soarele se va mișca în acest fel; și pentru că așa se întîmplă, anotimpurile trec prin existență ca printr-un cerc și se întorc apoi la sine; și din cauză că ele se nasc în acest fel, tot astfel se petrec lucrurile și cu cele guvernate de ele.[4]

Dar cum merge lumea? Există zei care să o țină în mișcare? Aristotel era în aparență un politeist conformist. În testamentul său cel puțin, el a cerut ca la Stagira să se ridice statui închinate lui Zeus și Atenei. Dar astfel de aparențe nu reflectă gîndurile sale:

De la strămoșii din cele mai vechi vremuri a ajuns pînă la urmași, într-o formă mitică, tradiția că ele, corpurile cerești, sînt divinități și că divinitatea îmbrățișează întreaga natură. Adaosurile făcute mai tîrziu, în chip de poveste, la acest sîmbure al tradiției urmăreau să impresioneze gloata în interesul ordinii legale și al binelui obștesc. Așa a ajuns să li se atribuie chipuri omenești sau să fie înfățișați ca asemănători cu fel de fel de animale, adăugîndu-li-se tot felul de amănunte în concordanță cu aceste premise. Dacă însă dăm la o parte toate aceste adaosuri și reținem doar sîmburele de la început, anume că substanțele primare sînt divinități, ne vom încredința că [în cazul lor] e vorba de o revelație divină.[5]

Zeus și Atena, zeii antropomorfici din pantheonul grec sînt niște simple mituri; dar „strămoșii din cele mai

vechi timpuri" nu erau doar colecționarii unor pure superstiții. Ei au observat în mod just, sau cel puțin au văzut pe jumătate, că „substanțele primare" sînt divine („căci după părerea generală, Dumnezeu este oarecum și principiul tuturor cauzelor"[6]) și, în al doilea rînd, că ele trebuie căutate în ceruri.

Corpurile cerești, pe care Aristotel le numește adeseori „*corpurile divine*", sînt realizate dintr-un material deosebit, al cincilea element sau „cvintesența"; deci, „există un alt corp, separat de cele de aici care ne înconjoară, a cărui natură este mai respectabilă prin aceea că el este mutat din lumea inferioară".[7] Și apoi, „a gîndi și a utiliza intelectul este funcția cea mai divină"[8], astfel încît corpurile cerești, fiind divine, trebuie așadar să fie vii și inteligente. Pentru că, totuși, „noi am fi înclinați să credem că ele sînt simple corpuri — unități ce evidențiază o anumită ordine, dar fără nici un fel de viață —, trebuie să presupunem că ele iau parte la acțiune și la viață [...] Trebuie să credem că acțiunile stelelor sînt exact ca și cele ale animalelor și plantelor."[9]

În Cartea a VIII-a a *Fizicii*, Aristotel susține existența unei surse neschimbătoare de schimbare — sau, așa cum este numită îndeobște, „mișcătorul nemișcat".[10] Dacă admitem că trebuie să existe schimbare în univers, atunci, susține Aristotel, trebuie să existe un fel de sursă originară care împarte schimbarea altor lucruri fără a se schimba pe sine. Mișcătorul nemișcat se află în afara universului: „trebuie să existe ceva neschimbător și în repaus în afara celor schimbătoare fără a fi parte a lor sau nu? Și oare la fel stau lucrurile cu universul sau nu? S-ar putea să pară absurd ca principiul schimbării să fie înăuntrul [universului]".[11] Mișcătorul exterior „imprimă o mișcare în același fel în care obiectul iubirii pune în mișcare pe cel care iubește acest obiect și împreună cu ceea ce e mișcat

în acest fel [mișcătorul exterior] le mișcă și pe celelalte".[12] Sferele cerești concentrice și corpurile cerești pe care ele le poartă sînt toate cvintesențiale și divine; dar ele sînt divinități mișcătoare. Deasupra lor, incorporal și în afara universului, se află divinitatea primară, neschimbătorul generator al tuturor schimbărilor.

La ce ne-ar putea folosi toate acestea? Unii cărturari au luat cuvintele lui Aristotel doar în sensul valorii lor de suprafață, găsind divinități peste tot prin scrierile sale — astfel, el a devenit un gînditor profund religios. Alți cărturari au respins modul de utilizare a cuvintelor „zeu" și „divin" ca simplă *façon à parler*: substanțele primare sînt divine doar în sensul că celelalte lucruri depind de ele — iar Aristotel a devenit astfel un gînditor secular.

Nici una din aceste două concepții nu este veridică. Există prea multe referințe la zei în aceste tratate pentru a ne permite să socotim tendința de a teologiza a lui Aristotel ca simplu joc de cuvinte; dar, pe de altă parte, zeii aristotelici sînt prea abstracți, îndepărtați și impersonali pentru a fi considerați obiectele unei adorații din partea oamenilor. Ar trebui să raportăm remarcile lui Aristotel cu privire la divinitatea universului mai degrabă la sentimentul de uimire pe care i-l produce natura și lucrarea ei: „Căci și oamenii de azi și cei din primele timpuri, cînd au început să filozofeze, au fost mînați de mirare"[13], iar un studiu al filozofiei bine îndrumat nu poate să diminueze uimirea începutului. Aristotel era pătruns de un mare respect pentru valoarea și desăvîrșirea universului ce-l înconjura:

> Trebuie să mai cercetăm și în care din următoarele două feluri natura Totului cuprinde Binele, adică Supremul Bine: oare ca pe ceva separat care există în sine și pentru sine, sau ca pe o rînduială anume, sau, mai degrabă, în ambele feluri deodată cum se întîmplă într-o armată unde binele constă pe de o parte în

disciplină, și pe de alta, într-o măsură mai mare, în calitățile generalului ei, căci nu el e cel care există datorită disciplinei, ci ea există datorită lui. E adevărat că în lume toate lucrurile sînt rînduite împreună într-o anumită ordine, dar nu toate în același fel, adică și peștii, și zburătoarele, și plantele; iar lumea nu e alcătuită așa încît vreo parte a ei să nu aibă nici o legătură cu o altă parte, ci, dimpotrivă, căci totul este rînduit în vederea unui scop.[14]

15
Psihologia

Există o distincție fundamentală în lumea naturală: unele substanțe sînt însuflețite, altele sînt neînsuflețite. Ceea ce le distinge pe primele de ultimele este faptul că ele posedă *psychē*. Cuvîntul „*psychē*" (de unde derivă și cuvîntul psihologie) este tradus în mod normal prin „suflet", însă de fapt Aristotel nu a inclus sub această titulatură trăsăturile animalelor superioare pe care gînditorii de mai tîrziu au preferat să le asocieze sufletului. Dar termenul de „suflet" este o traducere confuză. Este un truism faptul că orice ființă vie — și crevetele și panselușele, cu nimic mai puțin decît oamenii sau zeii — posedă „suflet": dar este ciudat să sugerezi că un crevete are suflet. Din pricina faptului că *psychē* este ceea ce animează, ceea ce dă viață unei ființe vii, ar putea fi folosit cuvîntul „animator" (în ciuda conotațiilor sale supralicitate în Disneyland). Eu voi păstra totuși termenul convențional de „suflet", folosind doar ocazional pe cel de „animator".

Sufletele (sau animatorii) există în diferite grade de complexitate.

Dintre toate facultățile sufletului, cele de care am vorbit aparțin toate unor anumite ființe, altora doar unele, în fine unora numai una singură. Am denumit potențe [facultăți] pe cea nutritivă, doritoare [apetența], senzitivă, de mișcare din loc, de gîndire. Plantelor le aparține numai cea nutritivă, iar altor ființe, pe lîngă aceasta, și cea senzitivă. Iar dacă ele o au pe cea sen-

zitivă o au și pe cea doritoare. Dorința cuprinde și impulsul și pornirea [îndrăznirea] și năzuința; iar toate animalele au unul singur dintre simțuri: pipăitul. Dar cine are simțire, are plăcere și durere, simte atît plăcutul cît și durerosul, iar cine le are pe acestea are și dorința, căci aceasta este impulsul către obiectul plăcut. [...] Pe lîngă acestea, unora le aparține și mobilitatea, iar altora chiar putința de a gîndi și apoi intelectul, ca de pildă oamenilor, de nu cumva mai există o altă ființă asemănătoare sau chiar de un rang superior.[1]

În concepția lui Aristotel, gîndirea are nevoie de imaginație și, prin urmare, și de percepție. De aceea, orice ființă gînditoare trebuie să poată percepe. Dar percepția nu poate exista independent de primul principiu al animației, acela al nutriției și al reproducției. Deci, diferitele potențe sau facultăți ale sufletului formează un sistem ierarhic.

Ce este sufletul (sau animatorul)? Cum îl pot dobîndi ființele vii?

În tratatul său *Despre suflet*, Aristotel oferă o explicație generală cu privire la suflet. Mai întîi, el trage concluzia că „dacă trebuie să rostim o definiție generală despre orice fel de suflet, urmează că el este realitatea în act primordială[2] a unui corp natural, înzestrat cu organe".[3] El observă mai tîrziu că o astfel de explicație nu este prea satisfăcătoare și sugerează ca soluție o altă definiție: „sufletul este principiul sus-numitelor facultăți și se definește prin acestea: hrănire, simțire, gîndire, mișcare".[4] Aristotel însuși ne sfătuiește să nu ne irosim prea mult timp cu aceste generalități, ci să ne concentrăm mai degrabă asupra diferitelor funcții ale sufletului.

Totuși, generalitățile conțin idei de maximă importanță. Prima dintre explicațiile lui Aristotel se oprește aici: pentru ca un lucru să aibă suflet este necesar ca el să fie un corp organic natural, capabil în mod real de a funcționa.

A doua explicație descrie simplu ce sînt aceste funcții. Prin urmare, sufletele aristotelice nu sînt *părți* ale ființelor vii; ele nu sînt fragmente de material spiritual așezate în interiorul corpurilor vii; ele sînt mai degrabă mulțimi de potențe, capacități sau facultăți. A poseda un suflet înseamnă a avea o aptitudine. Îndemînarea unui om îndemînatic nu este un fel de parte a sa răspunzătoare de acțiunile izbutite; la fel, animatorul unei ființe vii nu este o parte a sa, cauză a activităților sale în viață.

O astfel de concepție despre suflet are anumite consecințe pe care Aristotel s-a grăbit să le evidențieze. În primul rînd, „nu e nevoie să cercetăm dacă sufletul și corpul alcătuiesc o unitate, precum nu cercetăm dacă ceara e una cu chipul imprimat în ea și nici în genere despre materia oricărui lucru, și a cui materie este".[5] Nu se pune problema „unității" sufletului și a corpului, sau a modului în care ele pot acționa reciproc unul asupra celuilalt. Descartes s-a întrebat mai tîrziu cum se poate ca două lucruri atît de diferite precum sufletul și corpul să coexiste și să conlucreze; pentru Aristotel nu s-au pus astfel de probleme.

În al doilea rînd, „este evident că sufletul sau anumite părți ale lui — dacă el ar fi natural alcătuit din părți — nu sînt separabile de corp".[6] Împlinirile nu pot exista separat de lucrurile care au fost împlinite. De aceea, sufletele nu pot exista separat de corpuri, așa cum nici aptitudinile nu pot exista separat de oamenii cu aptitudini. Platon a susținut că sufletele pre-există nașterii și supraviețuiesc dincolo de moartea trupurilor pe care le-au însuflețit. Aristotel credea că asta este imposibil. Pur și simplu sufletul nu este acel *fel* de lucru ce poate supraviețui. Cum pot să supraviețuiască aptitudinile, temperamentul sau caracterul meu după mine?

Concepția generală despre suflet a lui Aristotel este foarte elaborată, mai ales în detaliile referitoare la diversele

funcții vitale: nutriția, reproducția, percepția, mișcarea, gîndirea. Astfel de funcții sau facultăți aparțin *corpului*, iar investigațiile psihologice ale lui Aristotel pot să ia o turnură biologică fără a schimba subiectul. De pildă, imaginația este descrisă ca „un proces generat de o senzație ce este în act"[7]: un act al percepției este o schimbare fiziologică și poate cauza o schimbare fiziologică viitoare, care constituie o imaginație. Unii ar putea obiecta că Aristotel ignoră aspectele psihologice ale imaginației, concentrîndu-se asupra manifestărilor sale fiziologice. Dar Aristotel susține că fiziologia este psihologie, că sufletele și părțile lor sînt capacități *fizice*.

Despre suflet și *Parva naturalia* sînt pătrunse de atitudinea biologică asupra animației. În *De generatione animalium*, Aristotel întreabă de unde vine oare sufletul (sau animatorul) și cum încep să trăiască ființele vii. Conform unei opinii curente acceptate și de Platon, viața începe cînd sufletul intră în corp. Aristotel comentează: „E clar că acele principii a căror actualitate este corporală nu pot exista fără un corp — de pildă, plimbarea fără picioare; căci ele nu pot pătrunde dinafară și nu pot pătrunde nici singure (pentru că sînt inseparabile), nici într-un corp (pentru că sămînța este un reziduu al hranei care suferă o schimbare)."[8] „Principiile" sau capacitățile sufletului sînt principii corporale — a fi animat înseamnă a fi un *corp* cu anumite capacități. De aceea, a presupune că aceste capacități există în afara unui corp este la fel de absurd ca și a crede că există plimbare lipsită de picioare. Sufletul nu poate fi tîrît în *fetus* pur și simplu din afară. (În principiu, el poate ajunge într-un „anumit corp", adică în sămînță; dar, de fapt, sămînța este un material prost ales pentru a purta și pentru a transmite astfel de capacități.)

Explicațiile nutriției, reproducerii, percepției, dorinței și mișcării date de Aristotel sînt consistente din punct de

vedere biologic. Dar coerența este serios amenințată cînd el își îndreaptă privirea către facultatea psihologică superioară, aceea a gîndirii. În *De generatione animalium*, în pasajul imediat următor celui citat anterior, Aristotel adaugă: „De aici rămîne doar gîndirea care poate intra din afară, și care doar ea singură este divină; deoarece actualitatea corporală nu are deloc legătură cu actualitatea gîndirii."[9] Se pare că gîndirea *poate* exista separat de corp. Tratatul *Despre suflet* vorbește despre gîndire cu multă precauție, sugerînd că ea *ar putea* fi separabilă de corp. Într-un paragraf din această lucrare — probabil cel mai surprinzător scris vreodată de Aristotel —, el distinge două feluri de gîndire (cunoscute mai tîrziu sub numele de „intelect activ" și „intelect pasiv"). Despre primul dintre ele, el spune că „acest intelect este separat, neafectabil și neamestecat, fiind prin natura sa act [...] Separat fiind, el este numai ceea ce în realitate este, și numai ca atare este el nemuritor și veșnic."[10]

Statutul special al gîndirii depinde de opinia că gîndirea nu implică nici o activitate corporală. Dar cum poate susține Aristotel o astfel de concepție? Explicația dată sufletului clarifică faptul că gîndirea este făcută uneori de „corpuri organice naturale", astfel că analiza particulară a naturii gîndirii face ca ea să depindă de imaginație și ca atare și de percepție. Pentru a putea să aibă loc, gîndirea necesită alte activități corporale, chiar dacă ea nu este în sine o activitate corporală.

Descrierea aristotelică a gîndirii este obscură în sine și totodată greu de conciliat cu restul psihologiei sale. Dar, chiar și așa, nici erorile sale majore din domeniul fiziologiei nu pot umbri lumina operei sale de psihologie: ea păstrează caracterul unei viziuni subtile ce pătrunde în interiorul naturii sufletelor (sau animatorilor), fiind profund științifică în abordarea problemelor psihologice.

16
Evidență și teorie

Descrierea generală a lumii dată de Aristotel este complet discreditată. Cea mai mare parte din explicațiile sale acum sînt considerate false. Multe dintre conceptele pe care le folosea el par a fi simpliste și inadecvate; unele idei ale sale par de-a dreptul absurde. Motivul principal al declinului lui Aristotel este simplu: în secolele al XVI-lea și al XVII-lea, savanții au aplicat metode cantitative în studiul naturii neînsufletite, astfel că fizica și chimia au început să aibă un rol tot mai important. Aceste două științe păreau că sînt esențiale într-un sens în care biologia nu era: ele examinau același material ca și biologia, dar dintr-o perspectivă mai exactă și mai riguros matematică — o biologie ce nu se bazează pe fizică și pe chimie este lipsită de orice fundament. Din păcate, fizica și chimia lui Aristotel sînt total inadecvate în comparație cu lucrările noilor savanți. O nouă „concepție despre lume", bazată pe noile științe, a înlocuit-o pe cea a lui Aristotel; chiar dacă biologia lui Aristotel a supraviețuit pentru încă un secol și ceva, ea s-a păstrat asemeni unui mădular rupt din corp, ca un fragment al unei statui colosale.

De ce Aristotel nu a elaborat o chimie și o fizică potrivite? Eșecul său poate fi pus în mare parte pe seama unei anumite sărăcii conceptuale. El nu dispunea de conceptul nostru de masă, forță, viteză, temperatură, astfel că lui îi lipseau aproape toate uneltele puternice ale științelor fizice. În unele cazuri, el avea o formă simplă și primitivă a conceptului — totuși, cel puțin el știa ce este

viteza și putea să cîntărească obiectele. Dar noțiunea sa despre viteză este într-un sens non-cantitativă. El nu *măsura* viteze; el nu avea noțiunea de kilometri pe oră. În ceea ce privește temperatura, căldura ocupă în știința aristotelică un loc central. Caldul și recele sînt două dintre cele patru puteri primare, iar căldura este vitală pentru viața animalelor. Predecesorii lui Aristotel nu au putut să decidă ce fel de obiecte sînt caldul și recele. „Dacă există atîtea dispute cu privire la cald și rece", remarcă el, „atunci ce ar trebui să credem despre restul? — căci acestea sînt cele mai clare dintre toate lucrurile pe care le percepem." El pretinde că divergențele au loc „din pricina faptului că termenul de « căldură » este folosit în mai multe feluri"[1], astfel că întreprinde o lungă analiză a diferitelor criterii folosite în depistarea lucrurilor calde. Analiza este subtilă, dar, din punctul nostru de vedere, suferă de o eroare care bate la ochi: Aristotel nu menționează deloc măsurile. Pentru el, căldura este o chestiune de grad, dar nu de grade măsurabile. În această privință se poate spune că el nu dispunea de noțiunea de temperatură.

Sărăcia conceptuală este strîns legată de cea tehnologică. Aristotel nu avea ceasornice și termometre adecvate. Dispozitivele de măsură și aparatul conceptual cantitativ sînt strîns legate. Primele nu pot exista fără cel din urmă, iar cel din urmă este inutilizabil fără primele. Prin lipsa unuia, Aristotel era privat și de celălalt. Într-un capitol anterior, am sugerat că cercetările zoologice ale lui Aristotel nu suferă din pricina explicațiilor sale non-cantitative. În cazul științelor exacte, situația este diferită: chimia fără aparate de laborator și fizica fără matematică sînt niște științe fără de valoare.

Ar fi absurd să-l acuzăm pe Aristotel de sărăcie conceptuală: sărăcia este o lipsă, nu un eșec. Dar mulți dintre cei care îl studiază pe Aristotel sînt înclinați să-i impute

două serioase neajunsuri, unul metodologic și altul substanțial. Se pretinde, în primul rînd, că Aristotel ar subordona în mod regulat faptele teoriei, că el ar fi plecat de la teorie și apoi ar fi deformat faptele pentru a se potrivi cu teoria. În al doilea rînd, se spune că la el cercetarea din domeniul științei naturii a fost însoțită de o încăpățînare infantilă de a găsi scopuri și țeluri în lumea naturală. Să ne îndreptăm întîi atenția asupra acuzației metodologice.

Să considerăm așadar următorul pasaj:

> Am putea spune că plantele aparțin pămîntului, animalele acvatice apei, animalele de uscat aerului [...] Cel de-al patrulea tip nu trebuie căutat în aceste trei regiuni, ci trebuie să existe un tip corespunzător poziției focului — pentru că el este socotit cel de-al patrulea dintre corpuri [...] dar un astfel de tip trebuie căutat pe lună, căci e evident că ea participă la cea de a patra spiță — dar asta e tema unui alt tratat.[2]

Acest pasaj se situează în mijlocul unei discuții sofisticate și pretențioase despre unele chestiuni legate de generare. Ar fi destul de mărinimos să îl considerăm o glumă, dar nu este nimic hazliu în tonul său. Printr-o nefericită analogie, Aristotel s-a convins pe sine că există trei tipuri de animale care corespund celor trei elemente aristotelice; el deduce de aici că trebuie să existe un tip de animal care să corespundă celui de al patrulea element; și, negăsind astfel de lucruri pe pămînt, el le plasează pe lună. Ce poate fi mai absurd? Ce poate fi mai antiștiințific?

Ei bine, pasajul *este* absurd; mai există cîteva asemănătoare. Dar toți oamenii de știință sînt pasibili de aberații: există extrem de puține pasaje absurde în scrierile lui Aristotel, iar un cititor judicios nu le va da prea mare importanță. El va găsi mai degrabă alte pasaje, mult mai sugestive pentru Aristotel. Vorbind despre mișcarea corpurilor cerești, el scrie:

Dar cît privește numărul real al acestor mișcări, ca să ne facem o idee vom arăta aici părerile cîtorva astronomi[3], pentru ca mintea noastră să poată opera pornind de la un număr oarecum precis. Cît privește celelalte chestiuni, pe unele trebuie să le cercetăm noi înșine, iar pentru altele să ne adresăm specialiștilor; iar dacă se va ivi vreo divergență între cele afirmate de mine aici și între părerile oamenilor de meserie, să țineți seama și de unii și de alții, dar să vă dați adeziunea acelora care sînt mai aproape de adevăr.[4]

Sau, din nou: „judecată prin argumente și prin faptele care par că le susțin, nașterea albinelor are loc în acest fel. Totuși, nu am atins încă un grad suficient de înalt al înțelegerii lucrurilor: dacă am fi ajuns la el, ar fi trebuit să ne bazăm mai degrabă pe percepție decît pe argumente — și pe argumente doar dacă ceea ce dovedesc ele este în acord cu fenomenele".[5] Aristotel tocmai dăduse mai sus o lungă și minuțioasă descriere a nașterii albinelor. La bază, explicația este întemeiată pe observații, dar ea este totodată speculativă, deoarece se fundamentează într-o oarecare măsură pe considerații teoretice. Teoria este indispensabilă cînd faptele sînt încă insuficient cunoscute, dar observațiile au întotdeauna prioritate în fața teoriei.

În altă parte, Aristotel abordează acest subiect în termeni mult mai generali: „trebuie întîi să înțelegem diferențele dintre animale și faptele despre animale. Apoi trebuie să încercăm să le descoperim cauzele, deoarece aceasta este metoda naturală de a proceda o dată ce am terminat cercetarea despre fiecare din ele; căci numai din aceasta se va vădi subiectul și principiile prin care trebuie îndrumate dovezile noastre".[6] Altundeva, Aristotel scrie:

[...] este sarcina experienței să ne procure principiile care aparțin fiecărui subiect în parte. Înțeleg prin aceasta, bunăoară, că experiența astronomică ne procură principiile cunoașterii

astronomice; căci, după ce fenomenele au fost date adecvat, s-au găsit, pe baza lor, și demonstrațiile astronomice. Și tot așa, în orice artă ori știință. Prin urmare, dacă atributele unui lucru au fost constatate, sarcina noastră va fi atunci să arătăm neîntîrziat demonstrațiile. În adevăr, dacă nici unul dintre atributele de fapt n-au fost trecute cu vederea, vom fi în stare să descoperim dovezi și să demonstrăm oriunde se aplică dovedirea și să clarificăm ceea ce nu comportă demonstrație.[7]

Aristotel și-a criticat foarte des predecesorii pentru că au pus teoria înaintea faptelor. Astfel, despre Platon și școala sa, el spune:

> vorbind despre fenomene, ei spun lucruri ce nu se potrivesc cu fenomenele [...] Ei sînt atît de devotat atașați de principiul lor prim, încît parcă se comportă asemeni celor ce apără o poziție în argumentele dialectice; căci ei sînt gata să accepte orice consecință în virtutea unor principii pe care le cred adevărate — de parcă principiile nu ar trebui judecate după consecințele lor și în special după scopul lor! Scopul în științele productive[8] este produsul, iar în științele naturii el este tot ce apare propriu-zis în percepție.[9]

Nimic nu ar putea fi mai clar. Cercetarea empirică precede teoria. Faptele trebuie să fie achiziționate înaintea căutării cauzelor. Construirea unei științe axiomatice (a „dovezilor") depinde de prezența tuturor „faptelor adevărate ale cazului". Evident, Aristotel nu a priceput *toate* faptele; el credea adeseori că posedă fapte, dar în realitate el avea la dispoziție doar lucruri false. Uneori se hazarda în teoretizări pripite. Mai mult, teoria ar trebui să controleze în oarecare măsură achiziționarea faptelor: o aglomerare dezordonată de fapte este un exercițiu neștiințific. Așa cum au susținut filozofii antici și cei moderni, s-ar putea să nu existe un fel de fapt „pur", necontaminat de teorie. Dar, cu toate acestea, două lucruri sînt perfect evidente: Aristotel avea o viziune clară asupra

primatului observației, iar tratatele sale științifice — în special, lucrările sale de biologie — se supun cu regularitate acestei concepții.

În următorul capitol voi combate acuzația conform căreia Aristotel a transformat în chip infantil lumea într-o scenă în care obiectivele și scopurile își joacă fiecare rolurile.

17
Teleologia

Se observă mai mult decît un singur tip de cauză în ceea ce privește nașterea naturală — adică, cea care exprimă în vederea cui se produce ceva [cauza finală] și respectiv sursa principiului schimbării. Deci, noi trebuie să determinăm care dintre ele are loc prima și care e a doua. Se pare că prima este cea numită « în vederea a ceva »; căci aceasta este explicația lucrului, iar explicația este principiu la fel în produsele vreunei tehnici [arte] ca și în cele ale naturii. Căci, fie prin percepție, fie prin gîndire, medicul hotărăște asupra sănătății și zidarul asupra construcției unei case, iar apoi, prin imaginea creată de ei, oferă descrieri și motive tuturor acțiunilor întreprinse de ei și arată de ce trebuia să facă astfel. Așadar, motivul în vederea căruia se întîmplă ceva, sau binele, este mult mai dominant în lucrările naturii decît în cele ale meșteșugului oamenilor.[1]

Aici, în capitolul introductiv al lucrării *De partibus animalium*, Aristotel expune așa-numita concepție teleologică a naturii. Cauzele finale survin în lucrările naturii nu mai puțin decît în cele ale tehnicii, astfel că, pentru a explica fenomenele naturale, trebuie să se apeleze la formula „în vederea cui se produce ceva". Explicația în termeni de cauze finale este o explicație în termen de „bine", căci, dacă rațele au membrane palmare *în vederea* înotului, atunci este *bine* — adică bine pentru *rațe* — să aibă labe cu membrane palmare. Cauzele finale sînt primare, deoarece ele se identifică cu „explicația lucrului": a fi înotător este parte componentă a esenței unei rațe; orice explicație justă cu privire la ce este o rață necesită o

referință obligatorie la înot. Cauzele finale nu sînt impuse naturii pe considerente teoretice: ele sînt observate în natură: „Vedem mai mult decît un singur fel de cauză". (Termenul de „teleologie" este legat de cuvîntul grecesc *telos*, care înseamnă la Aristotel „scop": explicația teleologică este cea care apelează la scopuri sau la cauze finale.)

Pe parcursul operelor sale biologice, Aristotel caută neîntrerupt cauzele finale. De ce dinții, spre deosebire de celelalte părți ale capului, continuă să crească?

Cauza creșterii [dinților], adică în vederea cărui lucru se întîmplă aceasta [cauza finală], trebuie căutată în funcția lor. Pentru că ei s-ar usca și ar cădea dacă nu ar crește — așa cum, la unele animale bătrîne care mănîncă mult dar care au dinți mici, dinții cad toți pentru că sînt distruși într-o proporție mai mare decît proporția cu care cresc. De aceea, avem și aici o excelentă născocire a Naturii care se potrivește situației: ea a făcut ca pierderea dinților să coincidă cu vîrsta înaintată și cu moartea. Dacă viața ar dura zece mii de ani sau o mie de ani, dinții ar trebui să fie la început enormi și să crească fără încetare; căci, chiar dacă ar crește continuu, totuși ei ar trebui neteziți și tociți, devenind astfel nefolositori. Deci, am stabilit aici motivul în vederea căruia ei cresc.[2]

De ce au oamenii mîini?

Anaxagoras spune că oamenii sînt cele mai inteligente animale din pricina brațelor; dar este mult mai logic ca ei să aibă brațe deoarece sînt cele mai inteligente animale. Asta pentru că brațele sînt unelte, iar natura, asemeni unui om chibzuit, atribuie întotdeauna un lucru altui lucru astfel ca el să îl poată folosi (este mai bine să dăm flautistului un flaut decît să-l învățăm pe cel care are un flaut să cînte la el); căci natura adaugă la obiectul mai mare, superior, pe cel mai mic și nu invers, celui inferior pe cel mai onorabil și mai mare. Deci, dacă așa e mai bine și dacă natura face ceea ce este mai bine în circumstanțele date, atunci trebuie să admitem că omul are mîini pentru că este

cel mai inteligent [animal] și nu că este cel mai inteligent animal din pricina mîinilor.[3]

Cauzele finale sînt puse adeseori în contrast cu „necesitatea" și în particular cu constrîngerile impuse de natura materială a animalelor sau a părților animalelor puse în discuție. Dar, chiar atunci cînd necesitatea este invocată pentru a explica fenomenele, mai rămîne loc pentru explicația în termeni de cauze finale. De ce au păsările de baltă labe cu membrană palmară?

Căci formele sînt rezultatul necesar al acestor cauze; și păsările de baltă au astfel de picioare din pricina lucrului „bun la ceva", adică în vederea vieții lor, așa că, trăind în apă, unde aripile le-ar fi fără de folos, ele trebuie să aibă picioare bune la înot. Căci aripile sînt ca și vîslele unei bărci sau ca aripioarele unui pește; așadar, dacă aripioarele peștelui sau membranele palmare ale păsărilor de baltă sînt distruse, atunci nu vor mai înota.[4]

Teleologia aristotelică este uneori sintetizată în deviza „natura nu face nimic în zadar"[5]; Aristotel însuși folosește cîteodată aforisme cu atare înțeles. Dar, deși el susține că orice cauză finală trebuie găsită în lumea naturală, acestea nu pot fi găsite pur și simplu oriunde. „Bila secretată de ficat este un reziduu și nu are nici un rol, adică nu este făcută în vederea a nimic — ca și sedimentele din stomac și din intestine. Dar natura folosește uneori chiar și resturile pentru unele rezultate avantajoase; dar nu există motive să căutăm cauze finale în toate situațiile."[6] Cartea a V-a din lucrarea *De generatione animalium* este în întregime dedicată descrierii acestor părți inutile ale animalelor.

Comportamentul și structura naturii au în mod normal cauze finale — căci natura nu face nimic în zadar. Dar cauzele finale sînt constrînse de necesitate — natura face

ceea ce este mai bine „în circumstanțele date", astfel că uneori nu pot fi găsite nici un fel de cauze finale.

În *Fizica* există cîteva argumente în favoarea teleologiei naturale. Unele dintre ele se întemeiază pe ideea caracteristică lui Aristotel că „arta imită natura" sau „artele sînt imitațiile naturii"[7]: dacă putem găsi cauze finale în produsele diferitelor tehnici, cu atît mai mult le putem găsi în produsele naturii. Un alt argument dezvoltă pe larg afirmația din *De partibus animalium* că în natură se găsesc cauze finale.

Aceasta este mai ales evident pentru alte animale [decît omul] care nu fac ceva nici prin meșteșug, nici deliberat, nici cercetînd. De aceea, unii nu știu dacă păianjenii și furnicile și alte vietăți de acest fel lucrează prin gîndire sau prin altceva. Cel care înaintează încet în acest fel găsește că și la plante lucrurile utile se întîmplă potrivit cu un scop, așa cum bunăoară frunzele sînt făcute ca să protejeze fructul. În acest fel, dacă rîndunica își face cuibul prin natură sau în vederea unui scop, sau dacă păianjenul își țese pînza și dacă plantele produc frunzele în vederea fructelor și își îndreaptă rădăcinile nu în sus, ci în jos, ca să-și dobîndească hrana, este evident că există o astfel de cauză în lucrurile care sînt generate și există prin natură.[8]

Dar, *observăm* noi într-adevăr cauze în natură? Și, de fapt, ce anume putem presupune că observăm? Formulele „pentru a" și „în vederea a"[9] par să fie în primul rînd destinate explicării acțiunilor intenționale ale agenților conștienți. Și oare Aristotel conferă agent și intenționalitate fenomenelor naturale? Cu siguranță, el nu le atribuie animalelor și plantelor intenții, iar cauzele finale ale activităților acestora nu sînt ceea ce *ele*, animalele, își propun; căci este evident că rațele nu și-au propus să aibă membrane palmare la labe și este clar că plantele nu au inventat frunzele. Teleologia lui Aristotel nu constă într-o simplă atribuire de intenții vegetalelor.

Nu cumva Aristotel atribuie intenții Naturii însăși și nu creaturilor ei? Există multe pasaje în care el vorbește despre Natură ca despre făurarul inteligent al lumii naturale. „Asemeni unui bun gospodar, Natura nu risipește nimic ce ar putea fi de folos."[10] Astfel de pasaje nu trebuie trecute prea ușor cu vederea. Dar Natura ca Făurar nu poate fi singurul lucru în teleologia lui Aristotel, pentru că în cele mai detailate explicații teleologice, care abundă în scrierile sale biologice, el amintește foarte rar despre planurile Naturii sau despre scopurile unui mare Proiectant.

Dar, dacă nu vrem să interpretăm teleologia aristotelică în termeni de planificare intenționalã, atunci cum trebuie să o înțelegem? Să luăm următorul pasaj:

> Șerpii se împerechează încolăcindu-se unul în jurul celuilalt; așa cum am mai observat, ei nu au nici testicule, nici penis — primele pentru că ei nu au picioare [...], iar cele din urmă din pricina lungimii lor. Căci, ei sînt în mod natural întinși și lungi, și, dacă ar mai fi încă o întîrziere în regiunea testiculelor, atunci sămînța s-ar răci din pricina trecerii prea îndelungate. (Asta se întîmplă și în cazul oamenilor cu penis lung: ei sînt mai puțin potenți decît cei cu un penis mediu, căci sperma rece nu este fertilă, iar sperma care este purtată prea mult timp se răcește.)[11]

Dacă sămînța șarpelui trebuie să parcurgă drumul sinuos prin testiculele șarpelui după ce a trecut prin tot corpul său, ea ve deveni rece și nefertilă — și acesta *este* motivul pentru care șerpii nu au testicule. (Ei nu au penis pentru că penisul este situat în mod normal între picioare, dar șerpii nu au picioare.) În vederea unei procreații reușite, șerpii nu trebuie să aibă testicule: ei nu ar supraviețui dacă nu ar procrea și nu ar putea procrea dacă ar avea testicule. Astfel se justifică lipsa testiculelor lor. Explicația este excentrică în conținut, dar este perfect credibilă.

În general, aproape toate caracteristicile și trăsăturile comportamentale ale animalelor au o funcție, adică ele

servesc executării unor activități care sînt esențiale, sau cel puțin folositoare, pentru organism — dacă el nu ar efectua acea activitate nu ar putea supraviețui sau ar supraviețui cu dificultate. Dacă noi căutăm să pricepem viața animală, trebuie să înțelegem întîi funcțiile asociate părților animalelor și comportamentului lor. Dacă știm că rațele au labele cu membrană palmară și dacă știm că ele înoată, tot nu sîntem încă în posesia unei înțelegeri complete — ar trebui să pricepem înainte de toate că membranele palmare *ajută* rațele să înoate și că înotatul este o parte esențială a vieții rațelor.

Aristotel exprimă toate acestea spunînd că un răspuns la întrebarea de ce au rațele membrană palmară este „Pentru a înota". Expresia aristotelică „pentru a..." sună ciudat, deoarece *noi* o asociem în primul rînd cu o acțiune intențională. Aristotel o asocia esențial cu o funcție din natură. Bineînțeles că el are dreptate. Obiectele naturale conțin părți funcționale și manifestă un comportament funcțional; savantul care nu are cunoștință de astfel de funcții nu face decît să ignore mare parte din materia studiată de el.

„Natura nu face nimic în zadar" este un principiu regulativ pentru cercetarea științifică. Aristotel știa că unele aspecte ale naturii sînt lipsite de funcții. Dar el recunoștea că înțelegerea funcției este crucială pentru înțelegerea naturii. Devizele sale despre prudența Naturii nu sînt dovezile unei superstiții infantile, ci aluzii la sarcina de bază a savantului din domeniul științelor naturii.

18
Filozofia practică

Capitolele precedente au avut în vedere științele teoretice. Aristotel însuși și-a dedicat o mare parte a timpului acestei importante ramuri a cunoașterii, dar nu a ignorat științele practice. Într-adevăr, două din cele mai cunoscute tratate ale sale, *Politica* și *Etica Nicomahică*, aparțin domeniului practic al filozofiei. Lucrările nu sînt „practice", în sensul că nu sînt manuale didactice. Din contră, ele abundă în analize și argumente, bazîndu-se mai mult pe cercetări istorice și științifice. Ele sînt lucrări de *filozofie* practică; „practică", deoarece scopul sau țelul lor nu este de a oferi adevărul, ci de a schimba faptele: „Lucrarea de față neavînd, ca altele, un scop teoretic (pentru că nu urmărim să examinăm natura virtuții, ci să devenim virtuoși, altfel ea nu ne-ar fi de nici un folos), este necesar să cercetăm domeniul acțiunilor și modul în care acestea trebuie îndeplinite."[1]

Aristotel a scris două *Etici*, cea *Nicomahică* și cea *Eudemică*. Titlul de „Etică" este puțin confuz; tot astfel sînt și traducerile celor două cuvinte-cheie din filozofia practică aristotelică — *aretē* redat în mod normal prin „virtute" și *eudaimonia*, tradus prin „fericire". În cele ce urmează, vom face cîteva remarci asupra lor.

Chiar cînd se referă la tratatele sale, Aristotel însuși le numește *ēthika*, iar traducerea acestui cuvînt grecesc ne conduce la denumirea lor de *Etici*. Totuși, termenul originar înseamnă „chestiuni ce privesc caracterul", astfel încît o traducere mai exactă a titlului lucrării ar fi *Despre problemele caracterului*. Cît despre *aretē*, cuvîntul înseamnă

ceva asemănător noțiunii de „bunătate", „generozitate" sau „desăvîrșire". Aristotel poate discuta despre *aretē* ca aparținînd unui argument, unui topor, ca și despre *aretē* a unui om. *Aretē* umană este desăvîrșirea umană — adică ce anume ar trebui să fie o ființă umană bună — și ea nu are decît o legătură indirectă cu ceea ce credem noi despre virtute. În ultimă instanță, *eudaimonia* nu se referă la o stare mentală de euforie, așa cum sugerează cuvîntul „fericire"; a fi „*eudaimōn*" înseamnă a prospera, a avea o viață împlinită, astfel că legătura dintre *eudaimonia* și „fericire" este și aici indirectă.

Ce este așadar filozofia „etică" a lui Aristotel? „Dar, cazînd de acord asupra faptului că fericirea este binele suprem, ar trebui poate să lămurim și mai bine ce anume este ea."[2] Fiecare dintre noi vrea să prospere sau să o ducă bine, astfel că toate faptele noastre, atît timp cît sînt raționale, sînt îndreptate către acest ultim scop. Întrebarea primă pusă filozofiei practice este aceasta: Cum putem atinge *eudaimonia*? În ce constă prosperitatea? Ce ar trebui să fie o ființă umană împlinită? Aristotel nu se întreabă ce ne face pe noi fericiți; dacă problema felului în care *ar trebui* să ne îndrumăm viețile este pusă în termeni de morală, ea nu îl preocupă. El vrea să ne învețe cum trebuie să ne transformăm viața într-o reușită.

Răspunsul lui Aristotel depinde de o analiză filozofică a naturii *eudaimoniei*. *Eudaimonia*, argumentează el, este „activitatea sufletului în acord cu virtutea, iar dacă virtuțile sînt mai multe, în acord cu cea mai bună și cea mai desăvîrșită".[3] A spune că *eudaimonia* este o „activitate" înseamnă a afirma că a prospera implică a *face*, în contrast cu faptul de a se afla într-o anumită stare (a fi fericit — de exemplu, a fi îndrăgostit — este o stare mentală: a prospera nu este o stare, ci este o activitate sau o mulțime de activități). A spune că *eudaimonia* vizează sufletul (sau

animatorul) înseamnă a spune că prosperitatea umană necesită exercitarea anumitor facultăți care definesc viața; în particular, o persoană nu poate prospera ca ființă umană pînă ce nu poate exercita anumite facultăți omenești. În cele din urmă, *eudaimonia* este o activitate „în concordanță cu desăvîrșirea". A prospera înseamnă a realiza în mod excelent sau foarte bine anumite lucruri. Un om care-și exercită facultățile sale într-un mod ineficient sau chiar rău nu va putea spune că și-a transformat viața într-o reușită.

Care sînt așadar desăvîrșirile conform cărora ar trebui să acționăm? Aristotel face distincție între desăvîrșirile caracterului și cele ale intelectului. Primele includ atît ceea ce considerăm virtuți morale — curaj, generozitate, corectitudine ș.a.m.d. —, cît și dispoziții cum ar fi un potrivit respect de sine, un grad adecvat de ostentație și de putere de judecată; ultimele includ lucruri cum ar fi cunoașterea, judecata dreaptă și „înțelepciunea practică". În plus, Aristotel și-a sacrificat un anumit timp discutînd cvasi-perfecțiunea prieteniei.

Oamenii se disting de alte animale prin faptul că posedă rațiune și putere de gîndire. Oamenii „conțin ceva divin — ceea ce numim intelect este divin"[4], iar intelectul nostru este „divinul înăuntrul nostru".[5] Într-adevăr, fiecare dintre noi *este* cu adevărat intelect, „căci el [intelectul] reprezintă ceea ce natura umană are mai nobil și mai elevat".[6] Desăvîrșirile cele mai proprii omului sînt cele ale intelectului, astfel că *eudaimonia* constă în primul rînd în activitatea conformă acestor desăvîrșiri — ea este o formă a activității intelectuale. „Deci, orice alegere sau posesie a bunurilor naturale (cele ale corpului, sănătatea, prietenii sau orice alte bunuri), care vor conduce zeul [adică intelectul nostru — zeul dinăuntrul nostru] la cea mai bună contemplare, este cea mai bună și ea este cel mai înalt criteriu; tot ce ne împiedică de la cultivarea zeului și de la contem-

plație, fie din pricina unei deficiențe, fie din cauza excesului, este rău."[7] A prospera, a avea o reușită în viață necesită angajamentul în țeluri intelectuale. Aristotel credea că astfel de scopuri ale vieții sînt extrem de plăcute, astfel că viața intelectuală ne oferă o fericire fără de pereche. Totuși, teza principală din *Etici* nu este aceea că fericirea ar fi o activitate intelectuală, ci faptul că activitatea intelectuală desăvîrșită constituie reușita prosperității umane. Marii titani ai istoriei nu au fost oameni fericiți, dar au fost cu toții acoperiți de succes — au prosperat și au dobîndit *eudaimonia*.

Activitatea intelectuală nu este suficientă. Oamenii nu sînt indivizi izolați, astfel că desăvîrșirea intelectuală nu poate fi dobîndită de eremiții solitari. „Omul", scrie Aristotel, „este din natură un animal social"[8] (cuvîntul pe care îl traduc aici prin „social" este redat în mod uzual prin „politic"). Această remarcă nu este un aforism făcut la întîmplare, ci o mostră de teorie biologică. „Animalele sociale sînt acelea care au o singură activitate în comun (lucru care nu este adevărat pentru toate animalele care trăiesc în turme); așa sînt oamenii, albinele, viespile, furnicile și cocorii."[9] „Și această însușire este caracteristică omului, spre deosebire de toate vietățile, așa că singur el are simțirea binelui și a răului, a dreptului și a nedreptului și a tuturor celorlalte stări morale. Comunitatea unor ființe cu asemenea însușiri creează familia și Statul."[10] Societatea și Statul nu sînt capcane artificiale puse în față omului natural; ele sînt manifestări ale naturii umane însăși.

Societățile apar în diferite forme. Primul lucru demn de pus în evidență în legătură cu ideea aristotelică de Stat este mărimea acestuia. „Căci, dacă din zece oameni nu s-ar putea constitui o cetate, o sută de mii n-ar mai constitui o cetate."[11] Multe dintre orașele-state ale Greciei, ale căror istorii formează substratul factual al teoriei

politice a lui Aristotel, erau de dimensiuni foarte mici. Ele erau foarte frecvent răvășite de disensiuni, iar independența lor a fost pînă la urmă distrusă prin creșterea puterii Macedoniei. Aristotel era familiarizat cu ravagiile produse de dezbinări (Cartea a V-a a *Politicii* este dedicată unei analize a cauzelor războaielor civile), aflîndu-se în intimitatea curții macedonene. Totuși, el nu și-a schimbat niciodată părerea că micile orașe-state erau cea mai propice — și cea mai naturală — formă de societate civilă.

Statul este o adunare de cetățeni, iar un cetățean, în concepția lui Aristotel, este definit pur și simplu prin faptul că „el ia parte la funcțiunile de judecător și de magistrat".[12] Afacerile Statului sînt conduse direct de cetățenii ei. Fiecare cetățean ar trebui să fie membru al adunării națiunii sau al organului ei executiv, ar trebui să poată fi ales în diferitele organisme ale Statului care includ funcții financiare și militare și ar trebui să facă parte din magistratură (căci, în jurisdicția Greciei, funcțiile judecătorului și ale juraților nu se deosebeau).

Dacă diversele constituții vor încredința diferitelor persoane sau instituțiilor autoritatea de a vota legislația și de a determina politica publică, atunci puterea politică pe care un cetățean o posedă ar trebui să depindă mai mult de tipul de constituție pe care o adoptă Statul său. Aristotel a realizat o complexă taxonomie a constituțiilor: cele trei tipuri principale sînt monarhia, aristocrația și democrația. În anumite circumstanțe, el favorizează monarhia. „Atunci cînd o rasă [familie, clan etc.] întreagă, ori chiar un ins din mulțime, ajunge să strălucească de o virtute într-atît de superioară, că ea întrece virtutea tuturor celorlalți cetățeni împreună, atunci este just ca această rasă să fie înălțată la regalitate, la puterea supremă, ca acest ins să fie luat ca rege."[13] Dar astfel de situații sînt rare și, în practică, Aristotel preferă democrația. „A da suveranitatea în mîna mulțimii, în loc să se dea oamenilor destoinici [...] poate

părea o soluție dreaptă și adevărată a chestiunii. Se poate admite că majoritatea — compusă din membri, care, luați fiecare în parte, sînt neînsemnați și nedestoinici — este cu toate acestea mai presus de oamenii superiori, dacă nu individual, cel puțin în masă, după cum un ospăț pe spezele tuturor este mai îmbelșugat decît unul plătit de o singură persoană."[14]

Un Stat, oricum ar fi el constituit, trebuie să-și fie suficient sieși și să atingă țelul pentru care el există.

Deci, evident, Statul nu constă în comunitatea domiciliului, nici în prevenirea comună a injuriilor mutuale, nici în legăturile de comerț și de schimb; aceste condiții preliminare sînt desigur necesare pentru ca Statul să existe, dar cînd ele se reunesc toate, Statul nu există încă. Statul este asocierea în bunăstare a familiilor și a deosebitelor clase de locuitori, în vederea unui trai complet și independent.[15]

„Bunăstarea", care este țelul Statului, este identificată cu *eudaimonia*, care este țelul individului. Statele sînt entități naturale și, asemenea altor obiecte naturale, au un scop sau un țel. În aceeași măsură ca în cazul teoriei biologice, teleologia este o trăsătură a teoriei politice a lui Aristotel.

Noțiunea de scop al Statului este legată de alt ideal înalt. „Principiul fundamental al constituțiilor democratice este libertatea [...] Cea dintîi formă a libertății este de a conduce și de a fi condus, în mod succesiv [...] Altă formă a ei este dreptul lăsat fiecăruia de a trăi după cum îi place; se zice că aceasta este însușirea proprie a libertății, după cum este trăsătura sclaviei de a nu avea o voință liberă."[16] Libertatea internă este completată de o politică externă pacifistă, pentru că Statul lui Aristotel, deși este înarmat pentru apărare, nu are ambiții imperialiste. (Se spune însă că Aristotel l-ar fi îndemnat pe Alexandru „să trateze cu grecii de pe poziția unui conducător și cu

străinii de pe poziția unui stăpîn, privindu-i pe primii ca prieteni și rude, iar pe ultimii ca animale și plante".[17])

Dar libertatea este sever restrînsă în Statul lui Aristotel. Ea este un prerogativ al cetățenilor, însă o mare parte a populației nu avea cetățenie. Femeile nu erau libere. Și apoi existau sclavii. Potrivit lui Aristotel, unii oameni sînt sclavi de la natură, și deci este permis de fapt să fie subjugați. „Acel om care aparține prin natură altcuiva și nu sieși este prin natura sa sclav. El aparține altcuiva dacă, fiind om, este un bun de proprietate — iar un bun de proprietate este un instrument folositor proprietarului în acțiunile sale, fiind inseparabil de acesta."[18] Sclavii se pot bucura de o viață fericită — ei pot avea stăpîni binevoitori. Dar ei nu au libertate sau drepturi.

Cetățenii puteau deține sclavi, așa cum puteau poseda și alte forme de proprietate. Aristotel pledează pe larg împotriva comunismului. „Evident", scrie el, „e mai bine ca proprietatea să fie privată, dar oamenii trebuie să o pună în comun la folosință." Dar el adaugă imediat: „Este sarcina legiuitorului de a veghea ca cetățenii să facă astfel."[19] Statul lui Aristotel nu va dispune de mijloacele de producție; el nu controlează direct nici economia. Dar legiuitorul veghează ca regimul economic al cetățenilor să fie guvernat potrivit.

Vocea Statului, mută în problemele economice, este foarte stridentă în chestiunile sociale. Statul intervine încă dinaintea nașterii: „Dacă este o datorie a legiuitorului de a asigura cetățenilor corpuri robuste chiar de la început, primele sale preocupări trebuie să se ocupe de uniunile sexuale, hotărînd cînd și între ce feluri de oameni trebuie să existe relații maritale."[20] Intervenția continuă în perioada copilăriei, fiind legată în special de educație:

> Nu s-ar putea tăgădui că educația copiilor trebuie să fie unul dintre obiectivele de căpetenie ale grijii legiuitorului [...]

Întrucît Statul întreg are unul și același scop, educația trebuie să fie în mod necesar una și aceeași pentru toți membrii săi; de unde urmează că ea trebuie să fie un obiect al supravegherii publice, iar nu particulare [...] Chestiunile publice trebuie să fie administrate public; și nu trebuie să ne gîndim că fiecare cetățean este stăpîn pe sine, ci ei aparțin cu toții Statului.[21]

Aristotel descrie foarte detailat diversele moduri în care Statul poate reglementa viața cetățenilor. Fiecare restricție, oricît de bine intenționată ar fi în scopurile ei, este o îngrădire a libertății. În afirmația lui Aristotel că „toți cetățenii aparțin Statului", cititorul poate întrevedea germenii vocii totalitarismului. Poate Aristotel a iubit libertatea, dar nu a iubit-o destul. Statul său este extrem de autoritar.

Unde este eroarea? Unii pot crede că Aristotel a greșit de la primul pas. Cu toată convingerea, el îi atribuie Statului o funcție pozitivă, presupunînd că țelul său este promovarea bunăstării. În astfel de condiții, este ușor să ne imaginăm că Statul, dornic să amelioreze condițiile de trai, poate interveni just în orice aspect al vieții omului și poate să-și constrîngă supușii să facă orice pentru a deveni fericiți. Cei care consideră că Statul este promotorul Binelui sfîrșesc prin a deveni avocații represiunii. Iubitorii libertății vor prefera să atribuie o funcție negativă Statului și să-l socotească mai degrabă un mijloc de apărare și de protecție împotriva Răului.

19
Artele

Aristotel este adeseori acuzat că are o concepție intelectuală limitată asupra bunăstării: în viziunea sa, Homer și Fidias, Rembrandt și Bach nu ar fi exemple de vieți încununate de succes, ilustrări ale *eudaimoniei.* Se pare că această acuzație este nejustificată, deoarece idealul „contemplării" avansat în *Etici* este poate suficient de cuprinzător pentru a include viața unui geniu artistic sau literar. Oricare ar fi situația, Aristotel a avut într-adevăr cea mai mare admirație pentru astfel de genii, lucru ce reiese din fiecare pagină a tratatului său despre artă, numit *Poetica.*

Poetica este de mici dimensiuni, deoarece ea a supraviețuit doar într-o variantă prescurtată. Lucrarea conține un interesant eseu despre limbaj și lingvistică; ei i se poate adăuga și fragmentul din Cartea a III-a a *Retoricii* care tratează despre stil. În *Poetica* se vorbește foarte puțin despre sentimente, deoarece Aristotel scrisese mult și cu multă subtilitate despre acest subiect în Cartea a II-a a *Retoricii.* Dar *Poetica* constituie ceea ce majoritatea comentatorilor au considerat teorie sau critică literară. Totuși, nu astfel și-a privit Aristotel propriul tratat: *Poetica* este o contribuție la științele „productive" — scopul ei nu este să ne sugereze cum trebuie judecată o operă de artă, ci cum trebuie realizată ea.

Aristotel crede că arta este o chestiune de reprezentare sau de „imitare". „Epopeea și poezia tragică, ca și comedia și poezia ditirambică, apoi cea mai mare parte din meșteșugul cîntatului cu flautul și cu cithera sînt toate,

privite laolaltă, niște imitații."[1] Arta imită sau reprezintă viața omului și în particular faptele sale. Faptele omului diferă după caracterul său, și „prin aceasta se și desparte tragedia de comedie; una năzuind să înfățișeze pe oameni mai răi, alta mai buni decît sînt în viața de toate zilele".[2] O mare parte a *Poeticii* este dedicată tragediei. Discuția pleacă de la o definiție celebră: „Tragedia este imitația unei acțiuni alese și întregi, de o oarecare întindere, în grai împodobit cu felurite soiuri de podoabe osebit după fiecare din părțile ei, imitație închipuită de oameni în acțiune, și nu povestită, și care stîrnind mila și frica săvîrșește curățirea acestor patimi."[3]

Dintre cele șase elemente ale tragediei pe care Aristotel le diferențiază — intriga, caracterul, limbajul, gîndirea, spectacolul, cîntecul[4] — intriga este cel mai important. Datorită intrigii tragedia este „completă" și unitară; datorită ei tragedia își poate îndeplini funcția ei purificatoare: „[...] principalele mijloace cu care tragedia înrîurește sufletele — peripețiile sau răsturnările de situație și scenele de recunoaștere — sînt părți ale subiectului".[5] Intriga gravitează în jurul unei figuri centrale — „eroul tragic", așa cum a fost denumită mai tîrziu —, care trebuie să fie un om „ce nici nu se deosebește de ceilalți prin virtute ori dreptate, nici nu ajunge în nenorocire din răutate sau josnicie, ci din pricina unei greșeli; pe deasupra, om cu vază și bunăstare, precum Oedip și Tieste, ori alți bărbați vestiți din familii ca ale lor".[6] Protagonistul tragediei se bucură de mari succese (Oedip era regele Tebei). El face apoi unele „greșeli" (Oedip își ucide fără voie tatăl și se însoară cu mama sa). Greșeala este dezvăluită și are loc o „răsturnare de situație" (mama lui Oedip se sinucide, el își scoate ochii și este izgonit din Teba). Prin unitatea ei organică și prin universalitatea ei implicită, povestea operează asupra sentimentelor auditoriului.

Concepția aristotelică despre tragedie, ce a exercitat mai tîrziu o puternică înrîurire asupra istoriei dramei occidentale, pare destul de mărginită. Tragediile lui Shakespeare se încadrează foarte greu în definiția sa, ca să nu mai pomenim operele autorilor dramatici moderni ai căror eroi, sau antieroi, nu posedă nici reputația socială, nici trecutul unui Oedip. Dar Aristotel nu și-a propus să realizeze o „teorie" a tragediei care să fie totdeauna valabilă. El le-a arătat contemporanilor care lucrau în cadrul convențiilor artei dramatice grecești cum se scrie o piesă. (Sfatul său se bazează pe o sumă de cercetări empirice de istorie a dramei grecești.)

Mai mult, concepția lui Aristotel despre scopul tragediei pare ciudată. El pune accent pe efectul tragediei asupra sentimentelor și pasiunilor auditoriului. Oare întotdeauna o tragedie purifică auditoriul de milă și de spaimă? Și chiar dacă este așa, este normal să socotim că îndepărtarea emoțiilor este principala funcție a unei tragedii? Fără îndoială, tragedia are un caracter emoțional, dar ea mai are totodată și unele trăsături estetice și intelectuale.

Aristotel era perfect conștient de aceste aspecte, chiar dacă ele nu sînt esențiale în definiția tragediei dată de el. O mare parte a *Poeticii* vizează în mod implicit chestiuni de estetică întrucît se discută acolo despre „graiul împodobit cu felurite soiuri de podoabe" și despre ritmurile pe care le impune tragedia. Cît privește aspectele intelectuale ale tragediei, Aristotel afirmă următoarele:

[...] plăcerea pe care o dau imitațiile e și ea resimțită de toți. Că-i așa, o dovedesc faptele. Lucruri pe care în natură nu le putem privi fără scîrbă — cum ar fi înfățișarea fiarelor celor mai dezgustătoare și ale morților —, închipuite cu oricît de mare fidelitate ne umplu de desfătare. Explicația, și de data aceasta, mi se pare a sta în plăcerea deosebită pe care o dă cunoașterea nu numai înțelepților, dar și oamenilor de rînd; atît doar că

aceștia se împărtășesc din ea mai puțin. De aceea se bucură cei ce privesc o plăsmuire: pentru că au prilejul să învețe privind și să-și dea seama de fiece lucru, bunăoară că cutare înfățișează pe cutare.[7]

Plăcerea de a învăța este o componentă importantă a științelor productive. Contemplarea — sau veridicitatea cunoașterii — este prima componentă a *eudaimoniei*, care este scopul științelor practice. Adevărul și cunoașterea sînt țelul direct al științelor teoretice. Dorința de cunoaștere, despre care Aristotel credea că este parte a naturii fiecărui om și care era în mod vădit aspectul dominant al personalității lui Aristotel, inspiră și unifică structura tripartită a filozofiei sale.

20
Posteritatea

La moartea lui Aristotel, Teofrast, prietenul și elevul său, a preluat mantia conducerii. Cu mult succes, *Lyceum*-ul a continuat să focalizeze sub îndrumarea sa studiile științifice și filozofice. Dar în secolul al treilea î.Cr. steaua lui Aristotel a apus. Alte școli de gîndire — stoicii, epicurienii și scepticii — au dominat lumea filozofică, iar științele s-au dezvoltat independent de filozofie, devenind domenii accesibile doar specialiștilor.

Totuși, Aristotel nu a fost uitat, astfel că operele sale au avut parte de mai multe renașteri. Între secolele I și VI d.Cr., o serie de comentatori eruditi au păstrat scrierile sale și au revitalizat gîndirea sa. În secolul al VIII-lea a avut loc o a doua renaștere a interesului pentru Aristotel în Bizanț. Mai tîrziu, în secolul al XII-lea, Aristotel a pătruns în Europa occidentală, unde textele sale erau citite de învățați și traduse în latină, astfel că mai multe cópii ale scrierilor sale au fost răspîndite și citite pe scară largă. Aristotel era universal cunoscut sub numele de „Filozoful". Gîndirea sa era atotpătrunzătoare; încercările șovăitoare ale Bisericii de a-i interzice scrierile nu fac decît să le confirme autoritatea. De fapt, timp de aproape patru secole, filozofia și știința lui Aristotel au exercitat o dominație categorică asupra Occidentului, fără de egal.

O prezentare a posterității intelectuale a lui Aristotel ar cuprinde aproape întreaga istorie a gîndirii occidentale. În parte, influența sa a fost simplă și directă: diferitele doctrine și gînduri ale sale au fost preluate ca adevăruri

de-a gata, iar ideile sale, sau imaginile acestora, pot fi întîlnite în paginile filozofilor sau savanților, ale istoricilor sau teologilor, ale poeților sau dramaturgilor. Influența sa a luat însă o formă și mai subtilă. Atît structura, cît și conținutul gîndirii aristotelice s-au întipărit de la sine în conștiința posterității. Conceptele și terminologia vehiculate în *Lyceum* au asigurat mediul de dezvoltare al filozofiei și științei, astfel că și acei gînditori radicali care s-au decis să respingă concepțiile lui Aristotel au făcut-o, fără a sesiza acest lucru, într-un limbaj aristotelic. Cînd discutăm astăzi despre materie și formă, specii și genuri, energie și potențialitate, substanță și calități, accident și esență, vorbim fără să știm limba lui Aristotel și gîndim în termenii și în conceptele zămislite acum două mii de ani în Grecia.

Este important să adăugăm că noțiunea modernă de metodă științifică este întru totul de sorginte aristotelică. Empirismul științific — ideea că argumentul abstract trebuie să fie subordonat unei evidențe factuale și că teoria trebuie să fie judecată în fața tribunalului sever al observațiilor — pare acum un loc comun, dar lucrurile nu au stat totdeauna așa. Lui Aristotel i se datorează faptul că noi înțelegem știința ca demers empiric. Trebuie să insistăm asupra acestui aspect, poate doar pentru faptul că și Francis Bacon și John Locke, cei mai cunoscuți comentatori englezi ai lui Aristotel, au temperat pretenția acelor filozofi empiriști care credeau că pot să o rupă cu tradiția aristotelică. Aristotel a fost acuzat că preferă teorii neîntemeiate și silogisme sterile în locul faptelor sigure și fertile. Acuzația este însă falsă: într-adevăr, ea a fost făcută de cei care au citit operele aristotelice fără prea multă atenție și de cei care l-au criticat pentru greșelile succesorilor lui.

Fără îndoială, Aristotel a exercitat o mare influență, dar influența și valoarea intelectuală nu sînt una și aceeași; de

aceea ne putem întreba ce anume a făcut ca Aristotel să fie considerat un maestru — „maestrul celor care cunosc", după cum l-a numit Dante — și de ce mai este încă citit cu atît respect. Cu siguranță, realizarea sa cea mai remarcabilă a fost biologia. Prin lucrările *Cercetări*, *De partibus animalium* și *De generatione animalium* el a întemeiat știința biologiei, a așezat-o pe baze filozofice și empirice solide și i-a dat forma păstrată pînă în secolul al XIX-lea. După biologie, pe locul al doilea urmează logica. Și în acest domeniu, Aristotel a înființat o nouă știință. Pînă la sfîrșitul secolului trecut, logica sa a fost logica întregii gîndiri occidentale. Puțini sînt cei care au întemeiat o știință: în afară de Aristotel, nimeni nu a reușit să întemeieze mai mult decît una.

Dar în biologie și în logică Aristotel este astăzi depășit. Dacă dorim să studiem aceste două discipline, nu ne mai putem opri asupra tratatelor aristotelice: ele mai prezintă doar un interes istoric. Nu așa stau lucrurile și cu scrierile sale filozofice. Eseurile din *Fizica*, *Metafizica* și din *Etici* sînt mai puțin sigure, mai puțin desăvîrșite, mai puțin științifice decît cele de logică sau de biologie, însă ele sînt, în mod paradoxal, mult mai vii, pentru că aici Aristotel nu a fost încă depășit. *Eticile*, de pildă, pot fi citite într-adevăr ca documente istorice — mărturii ale situației în care se afla filozofia practică în secolul al IV-lea î.Cr. Dar ele mai pot fi citite ca și contribuții la dezbaterile contemporane, astfel că filozofii moderni îl tratează încă pe Aristotel ca pe un partener strălucit de discuție. Tratatele filozofice sînt bogate, dificile și captivante. Ele mai sînt încă studiate în calitate de comentarii la subiectele de permanentă actualitate.

În sfîrșit, Aristotel ne-a înfățișat, explicit prin scrierile sale și implicit prin viața sa, un ideal al desăvîrșirii umane. Omul lui Aristotel nu trebuie să fie singurul

model sau unicul ideal, dar el este cu siguranță un specimen admirabil, a cărui rîvnă țintește ambiții înalte. Voi încheia cu un pasaj din lucrarea *De partibus animalium* care exprimă ceea ce are mai bun omul lui Aristotel.

Noi susținem că dintre substanțele naturale unele trebuie să fie veșnic eliberate de naștere și pieire, în timp ce altele au parte de naștere și de pieire. Primele sînt desăvîrșite și divine, dar mai greu accesibile cunoașterii noastre, căci există foarte puține fapte vădite percepției prin care să putem realiza cercetarea lor și a lucrurilor pe care năzuim să le cunoaștem. Dar, cît privește substanțele pieritoare — plantele și animalele — noi stăm mult mai bine în ceea ce privește cunoașterea lor pentru că ne aflăm tot timpul printre ele; căci, dacă cineva se hotărăște să nu precupețească nici un efort în acest sens, multe lucruri poate învăța despre oricare dintre ele. Fiecare dintre aceste domenii are farmecul lui deosebit, căci, chiar și înțelegerea noastră șubredă privind cele cerești ne dă totuși, din pricina desăvîrșirii lor, mai multă satisfacție decît știința completă despre lumea noastră de aici (tot așa cum este mai plăcut să arunci o privire asupra lucrului iubit decît să vezi bine și în amănunt alte lucruri, multe și mari). Și, din pricina faptului că despre lucrurile terestre noi avem o cunoaștere mai bună și mai cuprinzătoare, înțelegerea lor este superioară. Și apoi, din cauza apropierii de noi și din cauza afinității lor cu natura noastră, studiul lor cîștigă ceva asemănător interesului nostru filozofic pentru lucrurile divine.

Din moment ce am tratat deja despre cele cerești și ne-am precizat opiniile, ar trebui să vorbim acum despre natura animalelor, pe cît posibil fără a lăsa la o parte pe nici unul dintre ele, oricît de neînsemnat ar fi. Căci, printre cei care nu simt nici o desfătare în minunățiile pe care ni le oferă simțurile, celui care studiază cauzele și este înclinat către filozofie, natura creatoare i-a dăruit o satisfacție nemăsurată. Ar fi absurd și ciudat ca, de vreme ce noi simțim atîta plăcere în contemplarea asemănării lucrurilor artistice admirînd și meșteșugul mimetic al pictorului sau al sculptorului care le-a zămislit, să nu putem să ne bucurăm mai mult de contemplarea lucrurilor naturale însele,

mai ales dacă putem să le distingem și cauzele. Nu trebuie să respingem cu încăpățînare copilărească cercetarea celor mai neînsemnate animale, căci în fiecare lucru natural se găsește ceva miraculos.

După cum se povestește, Heraclit s-a adresat cu bunăvoință străinilor dornici să-l cunoască. Acești oameni, intrînd în casă, s-au sfiit să înainteze cînd l-au văzut încălzindu-se lîngă cămin; (atunci el i-a poftit să se apropie fără teamă, spunînd că și în acel loc se află zei); tot așa, în cercetarea fiecărei ființe, trebuie să procedezi fără șovăieli, căci în toate există o parte naturală și frumoasă.[1]

Tabel cronologic

384 î.Cr.	Aristotel se naște la Stagira
367	Aristotel emigrează la Atena și se alătură Academiei lui Platon
356	Se naște Alexandru cel Mare
347	Moartea lui Platon; Aristotel părăsește Atena și pleacă la curtea regelui Hermias din Atarneus, stabilindu-se la Assos
345	Aristotel se mută la Mytilene în Lesbos (și mai tîrziu se întoarce la Stagira)
343	Filip al Macedoniei îl invită pe Aristotel la Mieza pentru a-l instrui pe Alexandru
341	Moartea lui Hermias
336	Uciderea lui Filip; Alexandru este încoronat
335	Aristotel se întoarce la Atena și începe să predea în *Lyceum*
323	Moartea lui Alexandru
322	Aristotel părăsește Atena pentru a pleca la Chalkis unde moare

Notă asupra ediției

Fragmentele aristotelice din prezenta lucrare reproduc textul ediților existente în limba română (vezi *Bibliografia*). Diferențele majore dintre versiunea românească și cea a lui J. Barnes sînt semnalate în note. Pentru confruntarea diferitelor variante de traducere și pentru reproducerea termenilor grecești am folosit următoarele ediții:

Aristotelis Opera, 5 vol., ed. J. Bekker, Berlin, 1831 (reeditate în 2 volume, Berlin, 1960, 1961).

Aristotelis fragmenta, ed. V. Rose, Teubner, 1866.

(Toate referințele se fac la sistemul de numerotație din ediția standard Bekker).

The Works of Aristotle Translated into English, ed. J.A. Smith, W. D. Ross, 12 vol., Oxford University Press, 1912-1952.

Metafisica, saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte e commentario a cura di G. Reale, 3 vol., col. *Vita e Pensiero*, Ed. Maggiore, Milano, 1993.

Éthique de Nicomaque, traduction, préface et notes par Jean Voilquin, GF-Flammarion, Paris, 1965.

Acolo unde nu există încă o terminologie consacrată a titlurilor aristotelice, s-au indicat și titlurile în limba latină.

S-au mai folosit următoarele lucrări:

Filozofia greacă pînă la Platon, redactori-coordonatori Adelina Piatkowski, Ion Banu, 4 vol., Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979-1984.

Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, traducere de C. I. Balmuș, studiu introductiv și comentarii de Aram Frenkian, Editura Academiei, București, 1963.

Peters, Francis, *Termenii filozofiei grecești*, traducere de Dragan Stoianovici, Editura Humanitas, București, 1993.

Note de traducător

Capitolul 1

1 *Metafizica*, I (A), 1, 980a22.
2 *Metafizica*, XII (Λ), 7, 1072b27.
3 *Protrepticus* fr. 52 Rose = fr. B56 Düring, citat de Iamblichos, *Protrepticus* 40.20-41.2.
4 *Etica Nicomahică*, X, 7, 1177b31-35.
5 Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, V, 21.
6 *Retorica*, III, 1, 1404a8-12.
7 Atticus, fr. 7 (p. 28 în ediția Baudry), citat de Eusebius, *Preparatio evanghelica* XV ix 14, 810d.

Capitolul 2

1 Aelianus, *Varia historia*, III 36.
2 Ibn Abi Usaibia, *Vita Aristotelis*, 18, tipărită în I. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg, 1957, p. 215.
3 *Sylloge inscriptionum Graecarum*, W. Dittenberger (ed.), ed. a III-a, Leipzig, 1915, nr. 275.
4 *Scrisori*, fr. 9, în *Aristoteles: Privatorum scriptorum fragmenta*, M. Plezia (ed.), Leipzig, 1977, citat de Aelianus, *Varia historia*, XIV 1.

Capitolul 3

1 *Academicorum philosophorum index Herculanensis*, S. Mekler (ed.), Berlin, 1902, p. 23.
2 *De animalibus historia*, I, 6, 491a19-21. În continuare, *De animalibus historia* va fi numită de J. Barnes, *Cercetări*.
3 *De animalibus historia*, IV, 1, 524a3-20.
4 *De animalibus historia*, V, 8, 542a2-6.
5 *De animalibus historia*, IX, 45, 630b8-11.
6 *De animalibus historia*, V, 19, 551a1-7.

7 *De animalibus historia*, VI, 3, 561a6-562a20.
8 *De animalibus historia*, IV, 1, 524a25-28.

Capitolul 4

1 Pliniu, *Naturalis historia*, VIII xvi 44.
2 *De generatione animalium*, III, 5, 756a31-4.
3 *Vita Aristotelis Marciana 6* (anon.), citat în Düring, *op. cit.*, p. 98.
4 Strabon, *Geografia* XIII i 54.
5 În traducerea lui J. Barnes și a lui D. Ross, „a face extrase din...". În original, ἐκγέγειν.
6 *Topice*, I, 14, 105b12-15.
7 În traducerea lui J. Barnes și cea lui D. Ross, „a realității". În original, περὶ τῆς ἀληθείας.
8 *Metafizica*, I (A), 3, 983a33-b6.
9 În traducerea lui J. Barnes, „în logică", în cea a lui Pickard-Cambridge, „în judecată". În original, τὸ συλλογίζεσθαι.
10 *Respingerile sofistice*, 34, 184a9-b9.
11 În traducerea lui J. Barnes, „opinii respectabile, demne de încredere", (engl. *reputable opinions*). În original, τὰ ἔνδοξα.
12 *Etica Nicomahică*, VII, 1, 1145b6-7.
13 În traducerea lui J. Barnes și a lui Pickard-Cambridge, „... și care depinde de ele", completare existentă și în original.
14 „...în mărime" (J. Barnes) sau „...în întindere" (Pickard-Cambridge). În original, τὸ μέγεθος.
15 *Respingerile sofistice*, 34, 183b18-27.
16 În traducerea lui J. Barnes, „a realității", în cea a lui D. Ross, „a adevărului". În original, ἡ περὶ τῆς ἀληθείας θεωρία.
17 În traducerea lui J. Barnes și cea a lui D. Ross, „a realității". În original, τῆς ἀληθείας.
18 *Metafizica*, II (α), 1, 993a30-b5, b11-19.

Capitolul 5

1 Filodem, *Despre retorică*, col. LIII 41-42, vol. II, pp. 57-8, în ediția Sudhaus.
2 Nerinthus, fr. 64 Rose, citat de Themistius, oratia XXXIII 295d.
3 Epicrates, fr. 11 Kock, citat de Athenaios, *Ospățul sofiștilor (Deipnosophistai)* 59d.

4 *Poeme*, fr. 3, (*în Plezia, op. cit.*), citat de Olympiodorus, *Comentarii la Gorgias* 41.9.

5 Aelianus, *Varia historia*, IV,9.

Capitolul 6

1 *Metafizica*, XII (Λ), 4, 1070a31-3.

2 *Metafizica*, VI (E), 1, 1025b25.

3 φιλοσοφίαι θεωρητικαί, „filozofiile teoretice" în traducerea lui J. Barnes și Ross.

4 φυσική, „știința naturală", în traducerea lui J. Barnes.

5 *Metafizica*, VI (E), 1, 1026a18-19.

6 Vezi nota 4, cap. 6.

7 *Metafizica*, VI (E), 1, 1026a26-30.

8 *Metafizica*, VI (E), 1, 1026a22-23.

9 *Metafizica*, I (A), 2, 982b9-10.

10 *Metafizica*, IV (Γ), 3, 1003a21-22. În traducerea lui J. Barnes, „cele ce îi aparțin în ordinea ei proprie". Ross traduce: „cele ce îi aparțin în virtutea propriei sale naturi". În original, ὑπάρχοντα καθ'αὑτό.

11 Τὸ ὄν ᾗ ὄν. În traducerea lui Șt. Bezdechi, „Ființa ca ființă".

12 *Metafizica*, VI (E), 1, 1026a30-1.

13 *Metafizica*, IV (Γ), 3, 1005a20;b10;a22-23.

14 În traducerea lui J. Barnes și cea a lui D. Ross, „și nu numai pentru un fel particular de lucru separat de celelalte". În original, ἀλλ'οὐ γένει τινὶ χωρίς ἰδίᾳ τῶν ἄλλων.

15 *Metafizica*, IV (Γ), 2, 1004b17-18.

Capitolul 7

1 În traducerea lui J. Barnes și a lui E. M. Edghill, „propoziție". În original, λόγος. Alte variante: „locuțiune", „frază", „sentință", „enunț" etc.

2 *Despre interpretare*, 4, 16b33-17a3.

3 Vezi nota 1, cap 7.

4 *Despre interpretare*, 5, 17a20-22.

5 Coincide cu traducerea lui A. J. Jenkinson. În traducerea lui J. Barnes, „propoziție", în cea a lui Tricot, „premisă". În original, πρότασις.

6 *Analitica primă* I, 2, 25a1-2.

7 *Analitica primă* I, 4, 25b37-39.
8 Tradus de J. Barnes prin „argument", de A. J. Jenkinson, prin „discurs". În original, ὁλόγος.
9 *Analitica primă* I, 1, 24b18-20.
10 *Analitica primă* I, 23, 41b1-3.

Capitolul 8

1 *Analitica secundă* I, 2, 71b9-12.
2 În traducerea lui J. Barnes, „a cunoașterii demonstrative". În original, τὴν ἀ–ποδεικτικὴν ἐπιστήμην.
3 În traducerea lui J. Barnes, „deoarece nu produc cunoaștere". În original, οὐ γὰρ ποιήσει ἐπιστήμην.
4 *Analitica secundă* I, 2, 71b19-25.
5 *De partibus animalium* III, 2, 664a8-11; 14, 674b5-14.
6 *Analitica secundă* I, 8, 75b22-24.
7 *Poetica* 9, 1451b5-7.
8 În traducerea lui J. Barnes și Ross, „că orice cunoaștere este universală". În original, τὸ δὲ τὴν ἐπιστήμην εἶναι καθόλου πᾶσαν.
9 *Metafizica*, XIII (M), 10, 1087a11, 24.
10 Identică cu traducerea lui Ross. În traducerea lui J. Barnes, „cunoaștere". În original, ἐπιστήμη.
11 *Metafizica*, VI (E), 2, 1027a20-24.

Capitolul 9

1 În original, τὰ φαινόμενα, aici sinonim cu „opinii respectabile".
2 *Etica Nicomahică*, VII, 1, 1145b2-6.
3 Cicero, *Tusculanae disputationes*, III, XXVIII, 69.

Capitolul 10

1 *Metafizica*, VII (Z), 1, 1028b2-4.
2 *Categorii*, VI, 6a26.
3 *Categorii*, VIII, 11a15-16.
4 *Fizica*, I, 6, 189a14.
5 Pentru o discuție detaliată asupra problemei, vezi studiul lui C-tin Noica, *Pentru o interpretare a categoriilor la Aristotel*, în Aristotel, *Categorii*, București, Editura Humanitas, 1994, pp.65-70.
6 *Topica*, I, 15, 106a13-20.
7 În original, „în limba engleză" în loc de „în limba română".
8 *Metafizica*, V (Δ), 2, 1013a24.

9 *Metafizica*, V (Δ), 5, 1015a20; 18, 1022a14.
10 În traducerea lui D. Ross, „ce este lucrul, adică așa și așa". În original, τὸ μὲν τί ἐστι καὶ τόδε τι.
11 *Metafizica*, VII (Z), 1, 1028a10-13.
12 *Etica Nicomahică* I, 6, 1096b26; V, 1, 1129a29-31.
13 *Metafizica*, IV (Γ), 2, 1003a33-34.
14 *Metafizica*, IV (Γ), 2, 1003a34-b4.
15 În traducerea lui J. Barnes și Ross, „afecțiuni ale substanței". În original, τὰ δ'ὅτι πάθη οὐσίας.
16 *Metafizic*a, IV (Γ), 2, 1003b5-10.
17 *Metafizica*, V (Γ), 7, 1017b23-25.
18 *Categorii*, II, 1a27-28.
19 *Metafizica*, VII (Z), 16, 1040b5-8.
20 *Meteorologia* IV, 12, 390a10-13.

Capitolul 11

1 *Fizic*a, III, 1, 200b12.
2 *Fizica*, II, 1, 192b32.
3 *Fizica*, V, 1, 224a34-b3. În acest text, N.I. Barbu traduce κίνησις prin mișcare, în timp ce J. Barnes îl traduce prin „schimbare" (termenul grecesc este ἡ μεταβολή). Vezi discuția de la pagina 79.
4 *Fizica*, III, 1, 200b32; VI, 4, 234b29.
5 *Metafizica*, VII (Z), 8, 1033b12-13.
6 *Fizica*, I, 7, 190b1-8.
7 'Εντελέχεια („realizare desăvîrșită") este tradus prin „actualizare" de J. Barnes și prin „realizare"de R. Hardie și R. Gaye.
8 *Fizica*, III, 1, 201a10-11.
9 Δύναμις, „putere", „potență" sau „potențialitate".
10 'Ενέργεια, „act", „acțiune", „eficacitate" sau „actualitate".
11 *Metafizica*, IX (Θ), 8, 1049b10-12.
12 În traducerea lui J. Barnes și în cea a lui R. P. Hardie și R. Gaye: „muzician". În original, μουσικὸς.
13 Vezi nota 3, cap. 11. Și aici κίνησις este tradus de J. Barnes prin „schimbare".
14 *Metafizica*, IX (Θ), 8, 1049b24-27.
15 Am reprodus aici traducerea lui J. Barnes din *Fizica*, III, 1, 201a10-11. Vezi nota 3, cap 11.

Capitolul 12

1 Tradus de J. Barnes, și de R. Hardie și R. Gaye, prin

„esență". În original, τί ἦν εἶναι, „ceea ce există în sine", „quidditatea".
2 *Fizica*, II, 3, 194b23-195a3.
3 Identică cu traducerea lui D. Ross. În traducerea lui J. Barnes, „de ce un lucru aparține altuia".
4 *Metafizica*, VII (Z), 17, 1041a23-27.
5 *Analitica secundă*, II, 2, 90a7.
6 *Analitica secundă* II, 2, 90a15-18.
7 *Analitica secundă* II, 11, 94a36-b2.
8 *Analitica secundă* II, 11, 94b9.
9 *Fizica*, II, 3, 195a4-8. În privința traducerii termenului κίνησις, vezi nota 3, cap. 11.
10 *Analitica secundă* II, 11, 94b32-34.
11 J. Barnes a tradus ἐπιστήμη prin „cunoaștere". *Metafizica*, VI (E), 2, 1027a20-22.

Capitolul 13

1 *Despre suflet*, III, 8, 432a7-9.
2 J. Barnes și G. R. G. Mure traduc „un principiu al artei și al cunoașterii". În original, τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμης. *Analitica secundă*, II, 19, 99b35-100a9.
3 *De generatione animalium*, III, 5, 756a2-6.
4 *Despre suflet*, III, 3, 428b18-25.
5 *Metafizica*, IV (Γ), 4, 1008b12-16.
6 *Metafizica*, IV (Γ), 5, 1010b4-9.

Capitolul 14

1 Suda, s.v. *Aristoteles*.
2 *Meteorologia*, I, 1, 338a20-27; 339a7-9.
3 *De animalibus historia*, I, 1, 486a5-8; 13-14.
4 *De generatione et corruptione*, II, 11, 338a18-b6.
5 *Metafizica*, XII (Λ), 8, 1074b1-10.
6 *Metafizica*, I (A), 2, 983a8-9.
7 *De caelo*, I, 2, 269b14-16.
8 *De partibus animalium*, IV, 10, 686a29.
9 *De caelo*, II, 12, 292a19-22; b1-2.
10 Vezi nota 3, cap. 11.
11 *De motu animalium*, 4, 699b31-35.
12 *Metafizica*, XII (Λ), 7, 1072b3-4.
13 *Metafizica*, I (A), 2, 982b12-13.
14 *Metafizica*, XII (Λ), 10, 1075a11-18.

Capitolul 15

1 *Despre suflet*, II, 3, 414a29-b6; b16-18.

2 „Primul grad de împlinire" (J. Barnes) sau „primul grad de actualitate" (J. A. Smith). În original, ἐντελέχεια.
3 *Despre suflet*, II, 1, 412b4-6.
4 *Despre suflet*, II, 2, 413b11-13.
5 *Despre suflet*, II, 1, 412b6-8.
6 *Despre suflet*, II, 1, 413a3-5.
7 În versiunea românească, ἡ φαντασία este tradusă prin „reprezentare". *Despre suflet*, III, 3, 429a1-2.
8 *De generatione animalium*, II, 3, 736b22-27.
9 *De generatione animalium*, II, 3, 736b27-29.
10 *Despre suflet*, III, 5, 430a17-18; 22-23.

Capitolul 16

1 *De partibus animalium*, II, 2, 648a33-b1.
2 *De generatione animalium*, III, 11, 761b13-23.
3 În traducerea lui J. Barnes și cea lui D. Ross, „matematicieni".
4 *Metafizica*, XII (Λ), 8, 1073b10-17.
5 *De generatione animalium*, III, 10, 760b28-33.
6 *De animalibus historia*, I, 6, 491a10-14.
7 *Analitica primă*, I, 30, 46a17-27.
8 Sau „științe poetice".
9 *De caelo*, III, 7, 306a6-7;12-18.

Capitolul 17

1 *De partibus animalium*, I, 1, 639b12-21.
2 *De generatione animalium*, II, 6, 745a27-b3.
3 *De partibus animalium*, IV, 10, 687a8-18.
4 *De partibus animalium*, IV, 12, 694b6-12.
5 De exemplu în *De caelo*, 271a33.
6 *De partibus animalium*, IV, 2, 677a14-18.
7 *Meteorologia*, IV, 3, 381b6; *Protrepticus*, fr. 23 Düring, citat de Iamblichus, *Protrepticus* 34.8-9.
8 *Fizica*, II, 8, 199a20-30.
9 În original, τὸ οὗ ἕνεκα.
10 *De generatione animalium*, II, 6, 744b16-17.
11 *De generatione animalium*, I, 7, 718a18-25.

Capitolul 18

1 *Etica Nicomahică*, II, 2, 1103b26-8.
2 *Etica Nicomahică*, I, 7, 1097b22-3.
3 *Etica Nicomahică*, I, 7, 1098a16.

4 *De generatione animalium*, II, 3, 737a10-11.
5 *Etica Eudemică*, VIII, 2, 1248a27.
6 *Etica Nicomahică* X, 7, 1178a2-3.
7 *Etica Eudemică*, VIII, 3, 1249b16-21.
8 *Politica*, I, 1, 1253a2.
9 *De animalibus historia*, I, 1, 488a8-10.
10 *Politica*, I, 1, 1253a15-18.
11 *Etica Nicomahică* IX, 10, 1170b31-2.
12 *Politica*, III, 1, 1275a22-3.
13 *Politica*, III, 17, 1288a15-19.
14 *Politica*, III, 11, 1281a40-b3.
15 *Politica*, III, 9, 1280b29-34.
16 *Politica*, VI, 1, 1317a40; b2-3; 11-13.
17 *Scrisori*, fr. 6a (în Plezia, *op. cit.*) citat de Plutarh, *Despre soarta lui Alexandru*, 329b.
18 *Politica*, I, 4, 1254a14-17.
19 *Politica*, II, 5, 1263a38-40.
20 *Politica*, VII, 16, 1334b29-32.
21 *Politica*, VIII, 1, 1337a11-12; 21-24; 26-29.

Capitolul 19

1 *Poetica*, I, 1447a13-16.
2 *Poetica*, II, 1448a16-18.
3 *Poetica*, VI, 1449b24-28.
4 Conform lui Aristotel, cele șase elemente ale tragediei sînt: ὁ μύθος („intriga", tradus de D. M. Pippidi prin „subiect"), ἡ λέξις („limbajul" sau „graiul"), ἡ διάνοια („gîndirea" sau „judecata"), ὁ τῆς ὄψεως κόσμος („spectacolul" sau „elementul scenic") și ἡ μελοποιία („cîntecul").
5 Vezi nota precedentă. *Poetica*, VI, 1450a33-35.
6 *Poetica*, XIII, 1453a8-12.
7 *Poetica*, IV, 1448b8-17.

Capitolul 20

1 *De partibus animalium*, I, 5, 664b22-645a23.

Bibliografie selectivă*

Ediții în limba română ale operelor aristotelice

Organon (vol. I: Categoriile, Despre interpretare, traducere, studii introductive, introduceri și note de Mircea Florian, Editura Științifică, București, 1957; vol. II: Analitica primă, traducere și studiu introductiv de Mircea Florian, note de Dan Bădărău și Mircea Florian, Editura Științifică, București, 1958; vol. III: Analitica secundă, traducere, studiu introductiv și note de Mircea Florian, Editura Științifică, București, 1961; vol. IV: Topica, Respingerile sofistice, traducere, studiu introductiv, note și indice terminologic al Organonului de Mircea Florian, notiță de Dan Bădărău, Editura Științifică, București, 1961).

Categorii, traducere și interpretare de Constantin Noica, Editura Humanitas, București, 1994.

Poetica, traducere, studiu introductiv și comentarii de D. M. Pippidi, Editura Academiei, București, 1965.

Politica, în românește de El. Bezdechi, Editura „Cultura Națională", București, 1924.

Etica Nicomahică, traducere, studiu introductiv, introducere, comentarii și index de Stella Petecel, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988.

Parva naturalia. Scurte tratate de științe naturale, traducere de Șerban Mironescu și Constantin Noica, notă introductivă de Alexandru Boboc, Editura Științifică, București, 1972.

Fizica, traducere și note de N. I. Barbu, studiu introductiv, note, indice tematic și terminologic de Pavel Apostol, studiu analitic și note de Al. Posescu, Editura Științifică, București, 1966.

---

* S-au avut în vedere cele mai reprezentative lucrări din sfera studiilor aristotelice apărute în România (n.t.).

Metafizica, traducere de Șt. Bezdechi, studiu introductiv și note de Dan Bădărău, Editura Academiei, București, 1965.

Despre suflet, traducere și note de N. I. Ștefănescu, studiu introductiv de Alexandru Boboc, Editura Științifică, București, 1969.

Statul atenian, traducere de Șt. Bezdechi, Editura „Casa Școalelor", București, 1944.

[Texte alese], studiu introductiv și alegerea textelor de C. I. Gulian, traducerea textelor de A. Frenkian, Editura de Stat, București, 1951.

Despre cer, notă introductivă și traducere de Șerban Nicolau, în *Revista de filozofie*, nr. 3/1989, 2/1990, 2/1992 (ediție incompletă).

Comentatori antici și medievali ai lui Aristotel

Ammonius Hermiae și Stephanus din Alexandria, *Comentarii la tratatul* Despre interpretare *al lui Aristotel însoțite de textul comentat*; traducere, cuvînt înainte, note și comentarii de Constatin Noica, Editura Academiei, București, 1971.

Corydalée, Théophile, *Œuvres philosophiques de Théophile Corydalée* (tome I: *Introduction à la Logique*, traduction de Constantin Noica, tome II: *Commentaires à la Métaphysique*, introduction et traduction de Constantin Noica. Texte établi par T. Iliopoulos), Association Internationale d'Études du Sud-Est Européen, Bucarest, 1970, 1972.

Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, traducere de C. I. Balmuș, studiu introductiv și comentarii de Aram Frenkian, Editura Academiei, București, 1963, p. 257-268.

Porfirs, Dexip, Ammonius: *Comentarii la Categoriile lui Aristotel*, traducere, cuvînt înainte și note de Constantin Noica, Editura Moldova, Iași, 1995.

Studii aristotelice accesibile cititorului român

a) Sistemul filozofic în general

* * * *Aristotel (2300 ani de la moartea gînditorului).* Lucrările „Simpozionului Național Aristotel", Craiova, 1978. Studii

editate de I. Fischer și E. Dumitrașcu, Societatea de Studii Clasice, filiala Craiova, 1981.

* * * *Studii aristotelice.* Sub redacția lui M. Nasta și Gh. Vlăduțescu, Lucrările Sesiunii „Aristotel — contemporanul nostru", Tipografia Universității București, 1981.

Balca, Nicolae, *Istoria filozofiei antice*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1982, p. 203-231.

Banu, Ion, *Filozofia antică, europeană și orientală (facs. III). Sistemul filozofic al lui Aristotel,* Tipografia Universității București, 1977.

Bădărău, Dan, *L'individuel chez Aristote,* (f.ed.) Paris, (f.a.).

Blaga, Lucian, *Trilogia valorilor*, în *Opere*, vol. 10, Editura Minerva, București, 1987, p. 109–115.

Noica, Constantin, *Schiță pentru istoria lui „Cum e cu putință ceva nou"*, Editura Humanitas, București, 1995, pp. 94–140.

Peters, Francis, *Termenii filozofiei grecești*, traducere de Dragan Stoianovici, Editura Humanitas, București, 1993.

Windelband, W., *Istoria filozofiei grecești*, traducere de T. Ștefănescu, ediție îngrijită și studiu introductiv de A. Adămuț, Editura Moldova, Iași, 1995, pp. 188–238.

b) Logică, epistemologie, matematică

* * *, *Recherches sur l'Organon.* Sous la direction de Athanase Joja, Éditions de l'Academie, Bucarest, 1971.

Anghel, Elena, *Despre semnificația categoriilor lui Aristotel,* în *Revista de filozofie,* nr. 3/1993.

Banu, Ion, *Pecetea biologicului în aristotelism,* în *Revista de filozofie,* nr. 3/1977; *Legenda lui Aristotel,* în *Revista de filozofie*, nr. 6/1978.

Bădărău, Dan, *Scrieri alese* (vol. I: *Categoriile la Aristotel* și *Cu privire la categoriile lui Aristotel. Addenda*; *Cuplul dialectic în logica lui Aristotel*; *Aristote et la dialectique*; vol. II: *Posibil și potență la Aristotel; Despre raționamentul silogistic*), Editura Academiei, București, 1979, 1982.

Bădărău, Dan, *Din istoria filozofiei universale. Studii introductive*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983.

Bekker, Otto, *Analiza conceptelor de infinitate și continuitate la Aristotel; Aristotel despre structura unei „științe" demonstrative; Caracterul „abstract" al obiectului matematic*, în *Fundamentele matematicii*, București, 1968.

Constantinescu, Mircea, *Mijlocirea logicii aristotelice*, în *Analele Universității București*, seria *Acta logica*, nr. 23, 1974.

Dumitriu, Anton, *Logica lui Aristotel*, în *Istoria logicii*, Editura Tehnică, București, 1993, pp. 180-256.

Ionescu-Pallas, N., *Elements of Symmetry and Transformation in Aristotelian Physics*, în *Revue roumaine des sciences sociales, Série de Philosophie et Logique*, nr. 3, 1976.

Joja, Athanase (coordonator), *Probleme de logică* (vol. IV: *Teoria universalului la Aristotel, Din nou despre problema universalului la Aristotel; Modalitatea în cosmologia aristotelică;* vol. V: Tà metaxy *ca obiect al cercetării silogistice*), Editura Academiei, București, 1972, 1974.

Joja, Athanase, *Studii de logică*, 2 vol. (vol. I: *Prezența lui Aristotel în logica modernă*; vol. II: *Prolegomene la istoria logicii (I, II și III); Quid sit logica (A&B); Logica și metalogica principiului identității*), Editura Academiei, București, 1960, 1966.

Joja, Athanase, *Istoria gîndirii antice*, vol. II: Comentarii aristotelice, ediție îngrijită de C. Noica și Al. Surdu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1982.

Noica, Constantin, *Logique modale chez Th. Corydalée.* Actes du colloque *La modalité du jugement chez Aristote et dans la logique moderne*, Brașov, 1969, în *Analele Universității București*, Seria *Acta Logica*, nr. 12, 1969.

Noica, Constantin, *Pentru o interpretare a categoriilor la Aristotel*, în *Probleme de logică*, vol. I; *Comentarii moderne la* Despre interpretare, idem, vol. II, Editura Academiei, București, 1968, 1970.

Noica, Constantin, *Semnificația culturală a categoriilor lui Aristotel. Categoriile caracteristice organicului*, în *Revista de filozofie*, nr.1/1968; *În marginea unei ediții a Topicelor lui Aristotel* în *Studii clasice*, an XII (1970).

Öffenberger, Niels, *Adevărul și operațiile logice în silogistica lui Aristotel*, în *Probleme de logică*, vol. I, Editura Academiei, București, 1968.

Panzig, G., *Silogistica aristotelică. Cercetări logico-filologice asupra cărții A a Analiticelor prime*, traducere de M. Constantinescu și N. Öffenberger, Editura Științifică, 1970.

Stoianovici, Drăgan, *Referitor la problema singularelor în silogistica lui Aristotel*, în *Revista de filozofie*, nr. 6/1978; *Silogismul în opera extra-logică a lui Aristotel*, în *Revista de filozofie*, nr. 1/1994.

Stoichiță, Radu, *Demonstration et théorie. Rémarques concernant le rationalisme chez Platon et Aristote*, în *Revue roumaine des sciences sociales*, Série de Philosophie et Logique, nr. 19, 1975.

Surdu, Alexandru, *Despre problema termenilor singulari în silogistică* (în *Probleme de logică*, vol. I); *Interpretarea simbolică a primelor capitole din lucrarea lui Aristotel* Categoriae; *Problema universalului la Aristotel din perspectiva lucrării* Categoriae, (în *Probleme de logică*, vol. V), Editura Academiei, București, 1968, 1974.

Ștef, Ana Felicia, *Câteva aspecte ale teoriei lingvistice a adevărului la Aristotel și stoici*, în *Studii clasice*, an XIX (1980).

Toth, Imre, *Problema paralelelor în* Corpus Aristotelicum, rezumatul tezei de doctorat, Universitatea București, 1967.

Toth, Imre, *„Ahile". Paradoxurile eleate în fenomenologia spiritului*, Editura Științifică, București, 1969, pp. 69–76, 309–312.

Vieru, Sorin, *Începuturi de semantică logică la comentatorii antici ai* Categoriilor, în *Probleme de logică*, vol. IV, Editura Academiei, București, 1972.

Vieru, Sorin, *Sur les systèmes de syllogistique apodictique*, în *Analele Universității București*, seria *Acta Logica*, nr. 12, 1969; *Alternative Formulations for Aristotle's Syllogistic*, în *Revue roumaine des sciences sociales*, Série de Philosophie et Logique, nr. 3, 1970.

c) Etică, politică, estetică, artă, pedagogie

Bociort, Ignat, *Arta ca sistem funcțional în* Poetica *lui Aristotel*, în *Analele Universității Timișoara*, nr. 9, 1971; *Dinamica*

fenomenului literar-artistic în Poetica *lui Aristotel*, în *Studii clasice*, an XIV (1972).

Comloșan, Doina, *Aristotel și teoria teatrului non-aristotelic*, în *Analele Universității Timișoara*, nr. 15, 1977.

Dascalakis, A., *La Jeunesse d'Alexandre et l'enseignement d'Aristote*, în *Studii clasice*, an VII (1965).

Frenkian, Aram, *Mimesis și muzica. O contribuție la estetica lui Platon și Aristotel*. Institutul de Arte Grafice și Editura „Glasul Bucovinei", Cernăuți, 1932.

Gilbert, K.E. și Kuhn, H., *Istoria esteticii*, traducere de S. Mărculescu, prefață de T. Mocanu, Editura Meridiane, București, 1972, pp. 73-96.

Mureșan, Valentin, *Conceptul de fericire la Aristotel*, în *Revista de filozofie*, nr. 1/1994.

Musiolek, Peter, *Die Anschauungen des Aristoteles über körperliche Erziehung als Teil der* Paideia *in ihrem historischen Zusammenhang*, în *Studii clasice*, an IV (1962).

Petecel, Stella, *„Datoria" de a fi fericit*, în *Etica Nicomahică* (cf. *supra*), pp. I-XVIII.

Pippidi, D.M., *Autour de la* catharsis *tragique: Aristote et abbé Bremond* în Studii clasice, an I (1959); *Aristotel și Aristofan. În jurul teoriei aristotelice a comediei* în *Studii clasice*, an X (1968).

d) Cosmologie, ontologie, metafizică, hermeneutică

Anghel, Elena, *Substanță și devenire la Aristotel*, în *Revista de filozofie*, nr. 2/1995.

Bălan, Marin, *Conceptele de* Materie *și* Formă *în contextul problematic al substanței*, în *Revista de filozofie*, nr. 3/1985.

Bănșoiu, I. *Aspecte legate de înțelegerea conceptului în teoria aristotelică a ființei*, în *Revista de filozofie*, nr. 6/1978.

Dănișor, Gheorghe, *Problema Sinelui la Aristotel*, în *Revista de filozofie*, nr. 4/1988.

Flascher, Helmut, *Aristoteles — sein Bild in Forschung und Deutung der Gegenwart*, în *Studii clasice*, an XX (1981).

Florian, Mircea, *Cosmologia elenă (I, II, III)* în *Revista de filozofie*, nr. 1,2,3/1929.

Heidegger, Martin, *Despre esența și conceptul lui ΦΥΣΙΣ* (Aristotel, *Fizica*, B, 1), în *Repere pe drumul gîndirii*, traducere și note introductive de Th. Kleininger, G. Liiceanu, Editura Politică, București, 1988, pp. 203-273.

Muscă, V., *Aspecte ale criticii aristotelice a teoriei platoniciene a ideilor*, în *Analele Universității Timișoara*, nr. 23, 1978.

Pârvu, Alexandrina, Pârvu, Ilie, *Problema postulatului la Aristotel, Euclid și Proclos*, în *Revista de filozofie*, nr. 6/1978.

Pârvu, Alexandrina, *Teoria aristotelică a științelor demonstrative*, Rezumatul tezei de doctorat, Universitatea București, 1980.

Stanciu, L., *Hermeneutica în spiritualitatea greacă (III). Structura logică și semantică a hermeneuticii aristotelice* în *Studii de istorie a filozofiei universale*, nr. 6, 1979.

Ștefanov, Gheorghe, *Problema identității la Aristotel*, în *Krisis*, nr. 2/1995.

Vlăduțescu, Gheorghe, *La philosophie première d'Aristote en tant qu'ontologie formelle*, în *Revue roumaine des sciences sociales*, Série de Philosophie et Logique, nr. 26, 1982.

Vlăduțescu, Gheorghe, *Experiență și inducție la Aristotel*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1975.

Vlăduțescu, Gheorghe, *Modernitatea ontologiei aristotelice. Aristotelismul ca filozofie a individualului*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1983.

e) Indice și glosare de termeni aristotelici în limba greacă

Index de termeni, în *Etica Nicomahică* (cf. *supra*), pp. 402-406.

Index Verborum în Th. Corydalée, *Commentaires à la Métaphysique* (cf. *supra*), pp. 327-356.

Indice terminologic al Organonului, în *Organon*, vol IV (cf. *supra*), pp. 379-398.

Indice terminologic, în *Fizica* (cf. *supra*), pp. 263-266.

Cuprins

1 Omul și opera 7
2 O figură publică 13
3 Cercetările zoologice 18
4 Culegerea datelor 26
5 Fundamentul filozofic 32
6 Structura științelor 40
7 Logica 47
8 Cunoașterea 53
9 Ideal și realizare 60
10 Realitatea 65
11 Schimbarea 75
12 Cauzele 83
13 Empirismul 92
14 Concepția despre lume a lui Aristotel 97
15 Psihologia 104
16 Evidență și teorie 109
17 Teleologia 115
18 Filozofia practică 121
19 Artele 129
20 Posteritatea 133

Tabel cronologic 138
Notă asupra ediției 139
Note de traducător 140
Bibliografie selectivă 148

MAEȘTRI SPIRITUALI

O serie de introduceri sintetice în biografia și opera acelor mari nume din istoria spiritului ale căror idei au marcat decisiv gîndirea contemporană

Adresîndu-se deopotrivă studentului și nespecialistului dornic de inițiere, cărțile colecției de față – scrise de universitari care-și cunosc perfect «maestrul» – au calitatea de a fi concise, obiective și mai ales clare.

Alături de Platon, din Evul Mediu și pînă în secolul nostru Aristotel și-a pus definitiv amprenta asupra gîndirii europene. Jonathan Barnes — de la Universitatea Oxford — face o prezentare riguroasă și totodată accesibilă a operei aristoteliciene: contribuțiile inovatoare din domeniul logicii, teoriile metafizice, lucrările consacrate psihologiei, eticii și politicii, precum și ideile privind arta sau poezia sînt privite în contextul culturii antice grecești și al devenirii marilor teme ale filozofiei.

În aceeași colecție au mai apărut:
BUDDHA • HEIDEGGER • JUNG

ISBN 973-28-0640-0